

744

B=49.25-
C4/c

中国古代易学发展 第三个圆圈的终结

——船山易学思想研究

陈逸宁 著



A1040839

湖南大学出版社

2002年·长沙

序 一

唐明邦

王船山是我国 17 世纪著名哲学家、经学家、史论家和诗人。他博古通今，学识精湛，于中国传统思想文化诸多方面均有深入造诣，提出许多新观点、新理论，发人深思，催人奋进，无愧中华文化巨人。

船山更是一位卓越易学家，隐居乡野，潜心研《易》，撰著《周易内传》、《周易外传》等六部易学专著，其易学思想综罗往古，吞吐百家，既通象数，尤精义理，创建别开生面的易学思想体系，其精湛的易学哲学，思维缜密，独步古今，为中国哲学发展树立丰碑，为后世留下宝贵思想财富。

陈远宁同志研《易》多年，于船山易学用力尤勤。他晚年以玩《易》为乐，虽疾病缠身，仍笔耕不辍，费十余年心血，撰成《中国古代易学发展第三个圆圈的终结——船山易学思想研究》，予船山易学以全面系统剖判。此书观点新颖，史料翔实，创见迭出，堪称 20 世纪船山易学研究之代表作。

中华易学绵延三千年，经历曲折发展历程，两派六宗，错综复杂，头绪纷繁，令人眼花缭乱。陈远宁同志本着逻辑和历史相一致的原理，以高屋建瓴之势，雄视百代，将易学发展历程概括为螺旋上升的三个“圆圈”，而船山易学乃第三“圆圈”之终结。此一创论，提纲挈领，符合中国易学发展的历史实际及船山易学的历史地位。作者深刻地认识到，“象数派与义理派之争，是贯穿全部易学发展史的一条主线”。他紧密围绕这一主线，清其源流，理其错综，论其得失，评断精审，颇具说服力。一部易学简

史，别致而新颖，为评判船山易学作了良好铺垫。作者着力分析了易学发展的三次高峰，得出重要结论：“每次高峰的出现，又毫无例外地都是对以往象数与义理两个基本派别的易学观点和解易方法的兼综、兼容或兼融的结果。这正是易学发展的一条规律。”这一结论的确深刻而中肯。

陈远宁同志对王船山易学新体系的指导思想，作了详尽分析。论定“乾坤并建为宗，错综合一为象”，乃船山象数易的总纲；“四圣一揆，象爻一致”，乃船山义理易的特色；“占学一理，得失吉凶一道”，乃船山兼综象数与义理而又倾重于义理的基本命题。关于船山易学体系基本特征的如此界定，可谓画龙点睛。

作者以主要篇幅对王船山的易学哲学思想本体观、发展观、真理观、天人观、人性论及象数观等，加以重点剖析，论史结合，分析深透，不少观点发前人所未发。他通观船山易学的历史贡献，作出如下结论：“船山易学著作规模之宏大，内容之全面、丰富，在中国古代易学史上堪称惟一……其易学研究整体成就之高，不仅确实超越朱熹，且有清一代亦无出其右者。”此远见卓识之总体评价，令人服膺。

尤为可贵者，陈远宁同志借鉴船山易学研究的历史经验，揭示学术发展的普遍规律，语重心长地指出：“惟有依中道行事，与时俱进，折中各家之长，加以咀嚼、消化，改造发挥，才是引导学术事业取得实效，攀登高峰的基本途径。”这对当今学术界存在的浮躁学风和腐败现象，无异痛加针砭。今之学术界少数人，不肯作艰苦努力，走捷径，尚虚浮，热衷于追风赶浪，急功近利，浮光掠影而故作高深玄妙，甚至弄虚作假，欺世盗名。此种学风同船山治学精神的确背道而驰。船山当年，隐居于“良禽而弗棲”的石船山麓，“启瓮牖，秉孤灯”，苦心钻研，无间寒暑，晚年，“腕不胜砚，指不胜笔，犹时置楮墨于卧榻之旁，力

疾而撰注”。所有著作，生前多未出版，其无私奉献精神，何其令人敬佩。陈远宁同志研究船山易学，深受船山精神感召，虽疾病缠身，心力交瘁，犹矢志钻研，力疾撰述，历十余严冬酷暑，呕心沥血完成船山易学研究巨著。船山九泉有知，当得此异代知音而无限欢欣。余也不敏，幸蒙作者不弃，得以先睹大作，受益良多，乐以为之序。

2002年4月于去鹤书房

序 二

傅白芦

远宁同志对船山学情有独钟，锲而不舍，且务求穷其源竟其委。二十多年间，他曾主编、主著过《王夫之哲学著作选注》（1978年出版），还领衔撰著了《王船山认识论范畴研究》（1982年出版）；而1992年问世的《中国古代政治观的批判总结——王船山政治观研究》，则是他独立完成的我国研究船山政治观的第一本专著，我曾两番拜读，受益匪浅。当时，我仿佛感觉到，他意犹未尽，似乎还有着对船山思想的更深、更高层次的探求。

此刻，洋洋五十万言的《中国古代易学发展第三个圆圈的终结——船山易学思想研究》书稿的大纲置于我的案头，几经拜读，于是豁然大悟，原来他是要“掘进到船山思想的‘根’”的。远宁同志注意到：船山治学四十多年，“惟《易》之道，未尝旦夕敢忘于心”，足见易学在其心中居位之高。而在对船山学的多年研究中，他还发现，船山的易学思想，“不仅是其哲学观、历史观的理论渊源，同时也是其政治观、人生观，乃至整个修己治人之道的理论基础。”因此认定：“船山易学是整个船山学的灵魂和精髓”，真可谓穷神知化矣。我想，《易》之所以为船山重视，并产生如此重大的影响，是由于《易》在华夏文化发展史上所居的重要地位这一历史事实所决定的。

在我国古代的典籍中，《易经》是幸运的。它没有在秦代焚书的大火中化为灰烬，它被视作一般的“卜筮”之“书”而“不去”，从而得以完整的保存下来，因为它是先秦的众多的卜筮之书的一种。卜筮，本是古代礼制的组成部分，是那时的统治者在决定其一切行动之际的主要指导手段；卜官凭借他们积累的

观天、处世、阅人的经验，用占卜求助鬼神，以隐语表达推断吉凶祸福的“天意”，而卜筮之书也就成为了统治阶级的重要工具之一。然而其中却反映出当时的政治、社会、经济生活等诸多方面的史事，也包含着当时人们的思想活动、思维模式以及智谋一类的资料。它们是在当时的既定历史条件（包括生产状况、社会状况和人的自身所具有的自然知识、社会知识状况等等）下逐渐形成的。《易经》是这类书里的神品。它“语意隐晦，文又极简，可以作各种不同的解释，能够使人听来似乎有道理”（范文澜语）。用当代新学科的话语说，这也许可以称为模糊机理与模糊语言的模糊集合，因而使人觉得它“是一座神秘的殿堂”（郭沫若语）。

中国是一个有着悠久历史的国家，《夏商周年表》的正式公布，把我国的历史由公元前841年向前延伸了1229年；中国是一个孕育过灿烂文化的文明古国，我们的为人尊敬的先民，与古希腊早期的哲学家一样，也曾去探讨万物的本原及其合成的问题，《易经》中提出八卦及其变化，《洪范》用五行来考究自然界现象，即为明证；中国又是一个十分重视历史传统的国家，并且从中形成了自己的解释经典的传统历史，《易传》的成书，就是对《易经》的解释的前所未有的可贵成果，其中的《系辞》可以称作是一种哲学解释的开端。由此，幸存了的《易经》，到汉代，为儒家尊作六经之首，常被视为诗、书、礼、乐、春秋的理论根据；到魏晋，被道家列为三玄之冠，使汉代郑玄开始的引《老》解《易》，经过王弼、韩康伯之手而成为一种新时尚；而历朝、历代的各家各派的学者，特别是哲学家们，都孜孜于说经解《易》，他们以各自不同的认识水平、从各自不同的认识角度，去寻求自以为“精确”的含义，借它来阐发自己的哲学的、政治的、经济的思想主张，也许还潜存着借它以避免“焚坑”之祸的心思。这在客观上，就使易学成为了融通儒、道、佛等百家之学的

纽带或桥梁；而且，诚如列宁在评论古希腊毕达哥拉斯的“灵魂不死”说时所云：“科学思维的萌芽同宗教、神话之类的幻想的一种联系”，没有摆脱神学体系的纠缠的《易经》，也就对古代中国的天文、地理、兵法、算术和乐律等等方面的科学思维的萌芽和生长产生了不小的影响。易学成为了显学。明清之际的思想家王船山，对它“未尝旦夕敢忘于心”，自是势所必至，理所固然。

在对船山政治观的研究中，远宁同志就很注重科学性的增强，他充分掌握准确的第一手资料，尊重船山“直接碰到的、既定的、从过去承继下来的”历史条件，去考察船山政治观的形成，然后才作出自己的判断，因而取得了可喜的成绩，为学术界所瞩目。此番研究船山的易学思想，继续坚持增强科学性的探求，而且日益精进。他“从系统地了解整个中国古代易学发展的曲折历程入手，分析不同历史时期各个思想派别，特别是易学派别之间的异同及其争辩的焦点与实质”，从而去把握船山易学思想的深蕴与要旨和特质，从而去确定其在中国古代易学发展史上应居的地位。因为，没有对历史的科学考察，就不可能有求是的科学研究，更不可能取得具有创新意识的科学成果。在梳理历代易学思想资料，剖析其玄理并探究其运动和发展规律的过程中，按照一般的观点，远宁也将易学研究中出现的“六宗”，按照习惯的分类归结为“两派”，即专重象数分析，依凭象数判断吉凶的象数派，和专重探求《周易》义理蕴含的义理派；但却从它们之间的异同及其争辩中发现了一个“重要而有趣的现象”，这就是：黑格尔逻辑学里的“正反合”和马克思、恩格斯的历史发展的辩证法中的否定之否定，“‘冥冥’地起着支配的作用”。于是提出了此前尚未能一见的观点：一、中国古代易学发展的整体过程中，出现过三个“正反合”的否定之否定的“圆圈”，并缕述了它们的起讫年代，揭示了各具的特征；二、船山易学是第三个

“圆图”的真正“终结”。这个新观点建立在根据可靠，论证周密，阐述透彻，逻辑结构严谨的根基之上，切合易学发展历史的实际，求得了历史的研究方式和逻辑的研究方式的一致，具有方法论特色和方法论意义；对中国古代文化研究的传统模式的革新，也是很有启发的。而且，那些对易学思想的历史追溯、考察和阐述的部分，几乎可以看作是一部能独立存在的简要的中国古代易学思想发展史。实在是一举而两得。有兴趣创建中国解释学的学者们，也许还可以从这里获得有价值的资料，比如古人解《易》时的思维模式以及所持原则和所运用的方法之类。

国内学术界，研究船山易学者颇不乏人，专论专著亦复不少，视角不同，方法有异，见仁见智，各有千秋。远宁长期研习船山著作，积累厚重，在按照船山本来面貌去研究其易学思想的进程中，无疑会展现自己的特色，把船山易学认定为第三个“圆图”的真正“终结”这一论点的凸现，最为显著，因为它使朱熹易学长期占有的特殊重要地位为之动摇。远宁坚持这一观点，不只是由于船山易学著作规模之宏大，内容全面系统，重要的是他挖掘出船山创立的两个新的体系：一个是“以乾坤并建为宗，错综合一为象”以及“为释”、“为义”、“为用”、“为防”等“五为”的新的易学体系；另一个是以太极乾坤阴阳说为基础的，蕴涵着本体观、发展观、真理观、天人观和人性论等五大内容的新的易学哲学体系，这两个体系中提出了一系列有着内在逻辑联系的新观点、新概念和新命题，“在中国古代易学史上的堪称惟一”，其整体成就超越了朱熹。在肯定船山易学的划时代成就之后，远宁还深入探究其原因，他认为，这是因为船山对前人各家各派的研究成果，既具有宽阔的包容性，又具有深刻的扬弃性，而包容性和扬弃性的统一，则是学术研究、学术思想发展和科学理论创新的重要规律之一。他由此确认：“兼融象数与义理而又倾重于

义理”的船山易学是第三个“圆圈”的真正“终结”。作为一家之言，相信能够逐渐为研究易学的方家中的多数所认同。我想从历史辩证法的视角，尝试认知这一成果：几个并未封闭的“圆圈”在持续运转之际，似乎有着以往的某些重复，但当它们连结起来形成“螺旋”之时，就已上升为另一种的、突破了“圆圈”的、在更高基础上的近似的重复了，高层次的近似的重复，就是一种创新。中国古代易学思想的发展，是螺旋式地进行的，到船山这里，就以包容性和扬弃性的统一，而宣告了它的“终结”。说“正反合”和否定之否定“‘冥冥’地起着支配的作用”，果然！确实！古代易学发展的第三个“圆圈”终结了，是不是意味着近现代对古代易学研究的研究的更始呢？

真正开始探究《易经》这座“神秘的殿堂”之“秘”的历史重任，是接受了马克思主义哲学熏陶的学人们承担起来的。是他们，努力地拨开其神秘的面纱，将它从神学体系中解放出来，在《易经》中和《洪范》里发现了我们的先民有过自发的形而上的朴素的辩证法和唯物论思想；是他们，在研究前人解《易》的种种成果时，注重发现前人比其前辈提供了什么新的东西，而不是苛责其没有提供现代所要求的東西。这就使易学研究走出神学的迷途而步入科学的轨道。王船山，在中国，他是一位为古代辩证法和唯物论作过伟大贡献的思想家；在湖南，他又是一位为湖湘文化的发展且以其思想和学说哺育了一代又一代人才作过杰出奉献的思想家。远宁深怀强烈的责任感和使命感，既安于又甘于“坐冷板凳”，以断断续续近十年的时间，致力于船山易学科学研究，表现出他对科学事业的忠诚，令我钦羨未已。

我的钦羨还由于：当这种庄严的科学研究正艰难进行之际，恰恰又是迷信的邪说盛行之时，不仅有大款大腕乃至达官显宦忙于求神问卜，而且有“作家”、“专家”和某些新闻出版单位“亲

密合作”，炒作“周易热”，打着宣扬“科学”的幌子，贩卖伪科学的毒品，残害人民，敛取钱财。其中就有一个为人算命者忽然间变成了“国际著名预测学家”，他自称是宋代邵雍的第29代孙，其著作的《周易与预测学》、《周易预测例题解》，是发行几千万册的“畅销书”。《新闻天地》杂志2001年第9期的《作家与骗子——中国“十大伪科学作家”排行榜》一文已予公开揭露，此人排行第九名，言之有据，可以确信。船山解《易》时曾斥责荒诞不经的诸如“一乱于京房，再乱于邵子，而道士丹灶，医人运气，日者生克的邪说”，在其易学体系中还特别列有“占义不占利，劝戒君子，不渎告小人为用”这一内容，对君子占易与小人占易作了原则的区分，这仿佛是“预测”到了自称邵雍后人者的这类嚣张。而远宁却在此种歪风邪气的侵袭中惨淡经营着船山易学，伸张着“衡山正气”。这表明了一位正直的哲学家的抗争，给古代文化的研究平添了现实意义。我的钦羨，更是由于他的这番经营是在沉重的精神压力和痛苦的肉体折磨交相作用下进行的。与他相濡以沫的老伴身患顽疾，需要时常陪侍；自己则处于双肾功能受损、脑血管阻塞、三级心血管阻塞、肺心病这为他所戏称的“四面楚歌”之中，因而住院近两个月，对心血管病做支架手术。我痴长于他，曾去看望慰问，请他务必休息，且以陈云同志的“少做就是多做”相劝，但他决意要在有生之年完成这一巨著，出院后仍笔耕不辍，这种执著地为科学献身的精神，是何等的难能可贵！我突然想到《易经·上经·乾卦第一》的一个《象》曰：“天行健，君子以自强不息。”远宁原来是用自身的不懈奋斗来解《易》的。

钦羨之余，不由写下了这些文字，权充读后的感想并略表谢忱，感谢他给我以先睹的机会。

2002年3月于长沙无名居

引 言

船山思想博大精深，足以形成为一门船山学，这已越来越成为人们的共识了。

如同人们所议论的：在研究船山学的进程中，对其易学思想的研究，占有特别重要的地位。船山自称，他治学四十余年，“惟《易》之道未尝旦夕敢忘于心”，《易》道之重，在船山心目中可谓至矣。通览船山所著，可以明显地看出，易学思想不仅是其哲学观、历史观的理论渊源，也是其政治观、人生观，乃至整个修己治人之道的理论基础。船山易学是整个船山学的灵魂和精髓，把握了它，就是把握了研究船山思想的主要矛盾。由此出发，其他一切相关问题将迎刃而解。

然而，研究船山易学却是一项难度甚大的工程。这不仅因为作为中国古代文化精粹“三玄”之一的《周易》，其本身就晦涩难懂，更重要的还在于，船山易学是建立在对整个中国古代各家各派易学思想进行系统考察辨析、爬梳抉释、批判继承的基础之上。因而要能真正把握船山易学的深蕴与特质，需要从系统地了解整个中国古代易学发展的曲折历程入手，分析不同历史时期各个思想派别之间的异同及其争辩的焦点与实质。否则，就很难基本上读懂船山易学的书，更遑论把握其深蕴与要旨。

如同任何事物的发展都会经历曲折一样，中国古代易学的发展也经历复杂的曲折过程。历史上各家各派，站在不同时代的高度，以不同的立场和不同的思想水平，对《周易》作出不同的解释，得出种种不同的甚至是针锋相对的结论，形成易学研究的所

谓“六宗”，即象数宗、机祥宗、造化宗、老庄宗、儒理宗、史事宗等，而“六宗”又可归结为两派，即注重象数分析，依凭象数判断吉凶的象数派，和注重探求《周易》义理蕴含的义理派。象数派与义理派之争，是贯穿全部易学发展史的一条主线，因而也是我们揭示《周易》发展之谜的一把入门的钥匙。

然而，当我们沿着这条主线具体地考察中国古代易学发展的整体历程时，将会发现一个重要而有趣的现象：黑格尔关于事物发展“正反合”法则和马克思的否定之否定规律，“冥冥”地起着支配作用，使其呈现出三个“正反合”的否定之否定“圆圈”。而每个“圆圈”的终结都是易学发展一次高峰的出现。三个“圆圈”具体地说就是：由八卦、六十四卦出现、《易经》形成，中经《左传》、《国语》的早期象数易和以孔丘、荀况为代表的早期义理易，到《易传》成书，综合象数与义理，是第一个“圆圈”。由《易传》成书，中经汉代孟喜、京房、《易纬》郑玄、荀爽、虞翻等为代表，以重卦气、讲灾异机祥为特征的象数易，和魏晋时期以王弼、韩康伯为代表的玄学义理易，到唐代以孔颖达、崔憬、李鼎祚为代表，兼综象数与义理而又各有侧重的“唐易”，是第二个“圆圈”。由“唐易”开始，中经以陈抟、李之才、刘牧、邵雍等为代表的图书易，和以李觏、欧阳修、张载、程颐等为代表的儒学义理易，再到以周敦颐、朱熹、王船山为代表的兼融象数与义理而又侧重于义理的易学系统为第三个“圆圈”，而又以船山易学为第三个“圆圈”的终结。

按照通常的观点，人们都认为，周敦颐和朱熹易学在中国思想史乃至中国文化史上均占有特殊的重要地位，故而当我将船山易学视为中国古代易学发展第三个“圆圈”的终结时，有的同仁可能产生异议，这是很自然的事情；但我还是坚持自己的观点。这不仅因为船山易学著作卷帙浩繁，内容全面系统，据1988年

岳麓书社出版的《船山全书》中收集的《周易》专著，计有《周易内传》、《周易外传》、《周易大象解》、《周易考异》、《周易稗疏》以及《张子正蒙注·大易篇》共六种，加上在《思问录》、《俟解》、《老子衍》、《庄子通》、《庄子解》、《读通鑑论》等书中的有关论述共计约 78 万字，其中既有运用汉学的考证训诂（如《周易考异》、《周易稗疏》），又有运用宋学的义理阐发（如《周易外传》、《周易大象解》）更有汉学与宋学兼用，象数与义理兼融的大部头著作（如《周易内传》），船山易学著作规模之宏大，内容之全面丰富，在中国古代易学史上堪称惟一。不仅如此，更重要的是，船山在其艰苦卓绝的研究中，“囊括百家”批判地吸取以往各家易说的积极成果，创造了一个“以乾坤并建为宗，错综合一为象；彖爻一致，四圣同揆为释；占学一理，得失吉凶一道为义；占义不占利，劝戒君子，不渎告小人为用；畏文、周、孔子之正训，辟京房、陈抟、日者、黄冠之图说为防”，以及“即象以见理，即理之得失以定占之吉凶；即占以示学，切民用，合天性，统四圣于一贯，会以言、以动、以占、以制器为一原”的全新易学体系和解易方法。并在此基础上，又创建了一个以太极阴阳说为根本过渡环节，以经世致用为归宿，由一系列新观点、新概念、新命题组成，包括“太极虽虚，理气充凝”，天下万物统一于物的“有”的本体观；太虚本动、变化日新的发展观；天下惟器，道在器中的真理观；以人相天，延天佑人的天人观，以及性生日成，未成可成，已成可革的人性观等内容十分丰富、逻辑相当严密的易学哲学体系。这一切便足以证明，船山易学研究，其整体成就之高，不仅确实超越了周敦颐和朱熹，且有清一代亦无出其右者。所以我认为，把船山易学作为中国古代易学发展第三个“圆圈”的终结，是合乎逻辑的，也更能反映客观实际。王船山在易学研究方面所作的重大理论创新，从多方

面，特别是在方法论上给我们以极大的启迪，具有重要的现实意义。

下面，就让我们对中国古代易学发展的基本历程、船山易学的两个体系及其在中国易学史上的历史地位逐一展开分析和讨论。

目 录

引 言/1

上编 中国古代易学发展的三个圆圈

第一章 从八卦的产生到《易传》的形成:中国古代易学发展的第一个圆圈

第一节 从八卦产生到春秋易学/5

第二节 《易传》:古代易学第一个圆圈的完成/15

第二章 汉代象数易的产生和发展

第一节 以卦气说为核心的孟喜、京房易/37

第二节 《易纬》:将孟、京卦气说进一步理论化、神秘化/50

第三节 郑玄、荀爽、虞翻象数易的不同表现/57

第三章 魏晋时期王弼、韩康伯为代表的玄学义理易

第一节 王弼以老解易——玄学易的产生/76

第二节 韩康伯将周易义理化、玄学化/99

第四章 唐代孔颖达、崔憬与李鼎祚的易学:古代易学发展第二个圆圈的终结

第一节 孔颖达兼融象数与义理/109

第二节 崔憬兼综象数与义理/121

第三节 李鼎祚兼取象数与义理/131

第五章 北宋陈抟、李之才、刘牧、邵雍等为代表的图书易

第一节 陈抟:宋易象数派的开山祖师/150

第二节 从李之才到刘牧:宋易象数派的分化/158

第三节 宋易数本论的高峰:邵雍易学/170

第六章 北宋：从李觏、欧阳修到张载、程颐的义理易

第一节 李觏、欧阳修的儒学义理易/196

第二节 张载以阴阳二气解易/207

第三节 以天理观为核心的程颐易学/221

第七章 从周敦颐到朱熹：古代易学发展第三个圆圈的形成

第一节 周敦颐的《太极图说》与《易通》/250

第二节 朱熹易学：第三个圆圈形成的标志/292

下编 船山易学——

中国古代易学发展第三个圆圈的终结

第八章 乾坤并建为宗，错综合一为象

第一节 乾坤并建为宗/341

第二节 乾坤参伍，错综合一/348

第九章 四圣同揆，象爻一致

第一节 四圣同揆的涵义/374

第二节 象爻一致，爻必依于象/377

第十章 占学一理，得失吉凶一道

第一节 占与学，初无二理/401

第二节 得失吉凶一道/414

第十一章 “象生数，数亦生象”“象数者，天理也”

第一节 象生数，数因于有象/424

第二节 “数生象”“据数以立象”/430

第三节 对数本论、理本论和虚无论的批判/439

第十二章 太极虽虚而理气充凝，世界统一于物的“有”

第一节 《易》有太极，故太极有《易》/447

第二节 太极“絪縕之气屈伸而成万化”/453

第三节 “太极虽虚，而理气充凝”/460

第四节 对程朱及道家、佛家太极说的批评/464

第十三章 太虚本动 变化日新

第一节 动者，道之枢，德之牖/472

第二节 变化日新/480

第三节 善动化物/495

第十四章 道不离器 延天祐人

第一节 天下惟器 道在器中/503

第二节 天道无择 人道有辨/511

第三节 延天祐人，不强天以从人/519

第十五章 性本善与性生日成

第一节 性本善与性相近/535

第二节 性生日成/542

第三节 性未成可成，已成可革/555

附 录/568

后 记/713

上 编

中国古代易学发展的三个圆圈

一位哲学家曾经说过：“人的认识不是直线（也不是沿直线进行的），而是无限地近似于一串圆圈”^①。

在哲学史上，所谓认识的“圆圈”，主要是对人们认识客观世界和客观真理所必经的曲折过程的形象描述。受主客观条件的制约，人们对客观世界和客观真理的认识总是处于由浅入深、由片面到相对全面的无穷系列过程中。这过程，从其基本内容来说，乃是后人批判地继承或扬弃前人认识成果的过程。最初，人们对某一事物只能有表面的、肤浅的、笼统的然而大多又是相对全面的认识。随着实践的深入，经验的积累，特别是生产的发展和科学技术的进步，人们的认识逐渐深入到事物内部，即深入到事物内部固有的不同层次的矛盾之中。而由于人们各自所处的实践地位、文化素养、传统熏陶、智商高低、专业知识和技能以及所掌握的认识手段（工具）的先进程度不同，在认识同一事物的内在矛盾时，便会产生种种歧异。有的人可能比较深入地观察到矛盾的此一方面，并执之以为“绝对”真理。另一些人则可能比较深入地观察到矛盾的另一面，同样也执之以为“绝对”真理，于是互相发生争辩，在或长或短的争辩过程中，看起来各方似乎是完全相互排斥的，实际上包含着深刻的相互汲取，而且随着时间的推移，这种相互汲取会逐渐形成一种新的认识，新的观点，甚至是新的理论体系。它们是对前一阶段两种或多种对立认识的“扬弃”，是去粗取精，去伪存真，去芜存菁的选择，是在深刻地批判继承基础上的相互融会和重新整合。从表面上看，经历几番争辩的曲折后，这种新认识似乎又回到最初的阶段，形成

① 列宁：《谈谈辩证法》。

一个认识的“圆圈”。实际上，这种“圆圈”绝不是起点与终点的简单重合，而会呈现出一种螺旋式上升的前进轨迹；“圆圈”的形成，不是认识的倒退或回归，而是认识飞跃的真正标志。整个人类认识史大体都经历这样的曲折过程，易学史的发展自然也不例外，只是在其发展进程中会表现出自己的若干特点。这些特点概括地说就是：围绕着取象与取义，而主要又是重象数与重义理问题展开了一系列曲折的争辩与相互汲取、相互融合，从而呈现出一个象数与义理兼容，到注重象数，略于义理，再到注重义理，略于象数，再到象数与义理统一的“循环往复”的认识前进过程。

什么是取象？所谓取象一般是指：以八卦象征各种物象（如以乾为天，坤为地，震为雷，巽为木，坎为水，离为火，艮为山等等），进而以之说明重卦的卦象（如解释屯卦震下坎上为“震雷屯”；蒙卦坎下艮上为“山下出泉”；需卦乾下坎上为“云上于天”等等），并以之解释各卦的卦、爻辞，推断所占之事的吉凶。而所谓取义则是指：以卦象所象征之义（如以乾为健，坤为顺，震为动，巽为入，坎为陷，离为丽，艮为止，兑为说等等）解释卦辞与爻辞，进而推断所占之事的得失吉凶。什么是重象数呢？所谓重象数是指：重视研究卦的“象”与“数”的关系。“象”，指卦象，爻象，以及由卦、爻象所代表的天象和物象。“数”指构成卦象的九、六、七、八之数或奇偶之数，以及与之相联系的天地之数和大衍之数。象数派专注研究各卦象数的产生、它们之间的关系、它们的变化及其与天道人事的关系。象数派解释卦爻辞主取象说，并把对卦爻辞的解释纳入他们的象数模式之中，使前者服从于后者。象数派十分重视通过占筮卦爻象推断人事吉凶，他们提出各种筮法和象数模式，最终是为人们据以观察天象物候、推断人事吉凶服务的。而所谓重义理，则是指：

主要以取义说解卦，即便取象，也是注重从八卦所象征的物象及其可能的变化中研究各卦辞、爻辞本身所蕴含的义理。他们之中许多人也研究象数关系，但却只研究本卦的卦爻象或之卦的卦爻象的关系。他们之中有些人也承认由卦象推断吉凶，但其对吉凶的推断与解释也是以对义理的理解为前提；更有的人甚至认为只要把握了卦爻辞中的义理便可以抛开卦爻象，或者是根本不相信通过占筮，观看象数的变化可以推断吉凶的神话。所谓“顺性命，阐儒理，切人事，明乱治，一切以义理为归，而略于象数”^①，这是对义理派特征的集中的概括。

在弄清易学史上争论的要点及其基本概念后，我们对中国古代易学发展史作简要的回顾，进而考察船山易学的历史地位。

① 戴君仁：《谈易·伊川易传》。

第一章 从八卦的产生到《易传》的形成： 中国古代易学发展的第一个圆圈

第一节 从八卦产生到春秋易学

一部《易经》是以八卦为核心展开的。然而，八卦始于何时？源于何人何地？它的本来意义和功能又是什么？这些问题，长期以来，人们说法不一。有主伏羲取象说，有主河图说，有主大衍之数 and 奇偶之数说，有主乾坤六子说，有主太极两仪说，还有的主文字说和天圆地方说，等等。然而，不论说法如何形形色色，千差万别，但有几点是共同的，这就是：（1）八卦产生于西周时代，所谓“夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周曰《周易》”^①。（2）先有八卦，然后拓展为六十四卦。所谓“《易》始八卦，而文王六十四，其益可知也”^②。（3）八卦与六十四卦最初都是人们用以占筮吉凶的。宋人朱熹说：“易本卜筮之书。……古人淳质，初无文义，故画卦爻以开物成务”。又说：“盖上古之时，民淳俗朴，风气未开，于天下事全未知识，故圣人立龟，以与之卜，作易以与之筮，使之趋利避害，以成天下之事。”又说：“自

① 郑玄：《易赞》。

② 扬雄：《扬子法言·问神》。

伏羲而上，但有此六画，而未有文字可传。”^① 问题是：人们最初如何运用八卦和六十四卦筮占吉凶？从已有的史料看，当时的人主要是通过直观筮得之卦的象数来推断吉凶的。关于这一点，《尚书·周书》中有一段比较清楚的记载。该书《洪范第六》说：人君有所“稽疑”，“乃命卜筮，曰雨，曰霁，曰蒙，曰驿，曰克；曰贞，曰悔。凡七，卜五，占用二”。唐代易学大师孔颖达对这段话有过解释。他说：“卜兆有五：曰雨兆，如雨下也；曰霁兆，如雨止也；曰雾兆，气蒙闇也；曰驿兆，气落驿不连属也；曰克兆，相交也。筮卦有二重二体乃成一卦。曰贞，谓内卦也；曰悔，谓外卦也。卜筮兆卦其法有七事，其卜兆用五，雨、霁、蒙、驿、克也，其筮占用二，贞与悔也”^②。这段解释是说：古时有龟卜，有筮占。前者主要用以卜问五种常见的气象，后者则是通过筮占，从占得的内外卦所形成的卦象推断人事的吉凶。可见，当时的人是自发的象数派。而一些专业的筮者运用自己力所能及的理性思考和概括能力，把人们占问各种事件获得的多次相似的吉凶结果加以整理，汇编成文字，这便是以后《易经》各卦卦辞和爻辞的主要来源，尽管这些卦象以及卦爻辞中已经包含有天人之际，即所谓“伏羲之始画卦也，即阴阳升降、多寡隐现，而得失是非形焉，其占简，其理备”^③。也如朱熹所说的，“伏羲作易，只画八卦如此，也何尝说明阴阳、刚柔、吉凶之理，然其中则具此道理。”^④ 他并以乾卦为例说：“方其初画也，未有乾四德意思，到孔子始推出来。然文王、孔子虽能推出意思，而

① 朱熹：《朱子语类》第六十六、第六十七。

② 《十三经注疏》上册，第190页。

③ 《船山全书》第一册，第505页。

④ 《朱子语类》第六十六。

其道理亦不出伏羲始画之中。”^①只是限于历史条件与认识能力，人们并没有认真地去发掘它、认识它，但无论如何八卦与《易经》蕴涵着象数与义理的统一，这是为先哲所公认的。

到了春秋时期，社会生产力大大发展了，阶级矛盾氏族矛盾空前尖锐。随着实践经验的积累和认识的发展，这时，人们解卦虽然仍是凭筮得的卦象依据《易经》的卦爻辞定吉凶，但较之以往有了明显的进步。这表现为：人们面对飞跃发展的社会生产力和十分复杂尖锐的社会矛盾，已经完全不能满足于单纯依靠直观筮得的卦象来解释种种繁杂的自然现象和社会现象，而是除继续采用取象法解卦外，还创造了之卦法和互体法，许多时候甚至是将几种方法结合起来，从而使得筮占的应用范围大为拓展，也使筮占的结论更为灵活和更能自圆其说。这一特点从《左传》和《国语》中可以看得比较明显。兹举三例如下。例一，《左传·僖公廿五年》记载：“秦伯师于河上，将纳王，狐偃言于晋侯曰：‘求诸侯，莫如勤王，诸侯信之，且大义也。继文之业而信宣于诸侯，今为可矣。’……公曰：‘筮之’。筮之，遇大有之睽。曰：‘吉。遇公用亨于天子之卦，战克而王亨，吉孰大焉。且是卦也，天为泽以当日，天子降心以逆公，不亦可乎？大有去睽而复，亦其所也’。晋侯辞秦师而下。三月甲辰，次于阳樊。右师围温，左师逆王。夏四月丁巳，王入于王城，取大叔于温，杀之于闕城。”这段话的意思是说：一次，秦穆公率大军驻扎于黄河之上，想要护卫周襄王返回京城。狐偃向晋文王献计说：要想雄踞天下诸侯之上，莫过于效忠于周天子，这样能取得诸侯的信任，也符合天下之大义。采取这种继承先君文侯辅佐周平王而树威信于天下诸侯的举措，现在正是可为之时了。晋侯听了狐偃的献计，便

^① 《朱子语类》第九十四。

命他进行筮占，筮占的结果为大有之睽。狐偃解卦说：这是吉祥的卦象。大有之睽，为大有䷍卦的九三爻变为六三爻而成为睽䷥卦。大有卦九三爻爻辞为“公用享于天子”。意味着大臣征战获胜，得到天子的贺宴，这自然是吉祥之事。同时，此之卦又是由大有卦下体之乾变为睽卦下体之兑。乾为天、为日，兑为泽，日转为泽，象征天子降其恩泽之心以迎合于您，这还不好吗？况且，不讲变为睽卦，就以大有本身的卦辞“大有，元亨”言，也含吉祥之意。据说，晋文公接受此筮占的预测，使与秦国之师分开，而沿黄河东下勤王。同年三月甲辰之日，晋军进驻阳樊，又以右军包围温地，以左军迎接周襄王，到夏四月丁巳，左军护拥周襄王回至周的京城；其右军则抓住了在温地叛乱的大叔并将其处死在隰地。从而说明狐偃的筮占是灵验的。又比如，《左传·庄公二十二年》记载：陈厉公之子公子完，年少时，“周史有以《周易》见陈侯者（按：陈侯指陈厉公）。陈侯使筮之，遇观之否，曰：‘是谓观国之光，利用宾于王，此其代陈有国乎？不在此，其在异国；非此其身，在其子孙。光远而自他有耀也。坤，土也。巽，风也。乾，天也。风为天于土上，山也。有山之材，而照之以天光，于是乎居土上，故曰‘观国之光，利用宾于王’。庭实百旅，奉之以玉帛，天地之美具焉，故曰‘其在后乎’；风行而著于土，故曰‘其在异国乎’。若在异国，必姜姓也。姜，大岳之后也。山岳则配天，物莫能两大，陈衰，此其昌乎！”又说：“及陈之初亡也，陈桓子始大于齐，其后亡也，成子得政”。观卦䷓为上巽下坤，否卦䷋为上乾下坤。遇观之否，是指观卦六四爻变为九四爻，而成为否卦。按一般的取象说，坤为土、为地，巽为风、为木，乾为天、为日。观卦六四爻（变爻）的爻辞为“观国之光，利用宾于王”。周史把它解释为：这预示着公子完将要接替旧君而成为陈国的国君；即使不能在陈国为君，也必

将在姜姓之国为君；即便他本人不能为君，其子孙后代也必将有人为君。一句话，光辉的业绩将从公子完开始，而且后继有人。为什么能得出这样的结论呢？周史认为，那是因为占筮的卦象如此。观卦上卦为巽为风，其六四爻变为九四爻成为否卦，否卦的上卦为乾、为天，所以是“风为天”，且又是在地之上（否卦下卦为坤、为地），按互体法，否卦六二、六三、九四为艮，艮为山，为地上之山。同样按互体法，否卦六三爻、九四爻、九五爻为巽、为风、为木，其上卦为乾、为天，象征经风之木而成材，且在九四、九五、上九组成的天光照耀下，居于地之上，它象征公子完有高才，能光照大地。所以是“观国之光，利用宾于王”。同时也可以理解为：国库之中，百物皆备，各地进献的非玉即帛，光彩夺目，蔚为大观，天地间美好的东西都有了，而只有王者才适宜享用它们，这也是“观国之光，利用宾于王”的含义。不仅如此，“观”字又包含“观望”之义，可引申理解为一件尚未发生但行将发生的事。因此，从由观之否，有风变为天，行于大地之象，进而可以推断公子完及其后代有可能在异国为王，这异国又必是姜姓之国。因为姜姓为大岳（山）的后人，只有高山可以比天，从而推断姜姓的齐国将要取代陈国而兴盛起来。据说，后来的事实证明：鲁昭公八年，陈国被楚国灭亡，公子完五世孙陈桓子在齐国做了大官。到鲁哀公十七年，陈国再次被楚国灭亡，公子完的八世孙陈成子果然获得了齐国政权，从而也验证了筮占的灵验。再比如，《左传·哀公九年》记载：一次，郑国受到宋国攻击，晋国赵鞅想要决断是否应该起兵援救郑国，便命阳虎进行筮占。“阳虎以《周易》筮之，遇泰之需，曰：‘宋方吉，不可与也。微子启，帝乙之元子也。宋郑，甥舅也。祉，禄也。若帝乙之元子归妹，而有吉禄，我安得吉焉？’乃止。”这段话的意思是说：正当宋国处于吉祥兴旺的形势下，晋国是不可以

与之为敌的。况且宋的祖先微子启是郑国帝乙的长子，故而宋与郑为姑舅关系。所谓“祉”，是福的意思。如果郑国的长子嫁出其妹给宋国而得到帮助，获得吉利，那么，我们晋国又怎能因出兵救郑而获得吉利呢？于是，赵鞅便取消了救郑之举。阳虎这段解释虽然没有明确提出运用何种解卦方法，但实际上是采用了取象法和互体法。因为泰卦䷊变为需卦䷄，为泰之六五爻变成九五爻。泰卦六五爻的爻辞为“六五。帝乙归妹……祉元吉。”又，泰卦本为天地相交之“天地泰”。可现在泰之六五爻变为九五爻，亦即泰卦上体之坤变成需卦上体之坎。坤为地，坎为水，形成地生水之象。《易·大象》说：“地中有水，师。”故又为师之象。而需卦之水在天之上（即坎在乾上），象征云高不能降雨，也可象征兴师而无所获，所以说是“宋方吉，不可与也”。又按互体法，泰卦九二、九三、六四爻为兑、为泽，而九三、六四、六五爻则为震、为雷，《易·大象》说：“泽上有雷，归妹。”再看泰卦的九三、六四、六五为震。震为长子，故泰之九三代表元子。这也就是阳虎说的“若帝乙之元子归妹，而有吉禄。”再分析：需卦的九二、九三、六四爻互体为兑、为泽，其九三、六四、九五爻则互体为离、为火。《易·大象》说：“上火下泽，睽。”按阳虎的解释，这象征着晋如出兵，将因与宋国为敌而不会成功，也即是他所说的“我安得吉？”综上三则，是《左传》以象数解卦之例。再看《国语》，同样也是遵循以象数解卦的思路进行的，只是其取象的范围更广。也试举两例如下。例一，《国语·晋语》记载：晋文公重耳客居秦国时，曾就晋国存亡的前途问题命筮史进行筮占，得到的结果为：“贞屯悔豫，皆八也。”筮史解释说：“不吉，闭而不通，爻，无为也。”认为此卦爻为闭而不通之象，因而很难有所作为。可司空季子的解法恰恰相反，他说：“吉。是在《周易》，皆‘利建侯’。不有晋国，以辅王室，安能建侯？

我命筮曰：‘尚有晋国’？筮告我曰：‘利建侯’，得国之务也，吉孰大焉？震，车也。坎，水也。坤，土也。屯，厚也。豫，乐也。车班外内，顺以训之，泉原以资之，土厚而乐其实。不有晋国，何以当之？震，雷也，车也。坎，劳也，水也，众也。主雷与车，而尚水与众。车有震，武也。众顺，文也。文武具，厚之至也。故曰屯。其繇曰：‘元、亨、利、贞。勿用有攸往，利建侯。’主震雷，长也，故曰元。众而顺，嘉也，故曰亨。内有震雷，故曰利贞。车上水下，心怕小事不济，壅也。故曰‘勿用有攸往’，一夫之行也。众顺而有威武，故曰‘利建侯’。坤，母也，震，长男也。母老子强，故曰豫。其繇曰：‘利建侯，行师’，居乐、出威之谓也。是二者，得国之卦也。”按照筮史的解释：贞屯䷂悔豫䷏，屯之六二、六三、上六为“八”，为不变之爻。而变为豫后，其贞卦之初六、六二、六三及悔卦的六五、上六均为“八”，为不变之爻（按：六、九为变爻；七、八为不变爻），所以是“闭塞不通”，是“难以作为”。可司空季子的解释正相反，他认为这正是吉祥如意的卦象。首先，由屯之豫，为屯之初九、六四、九五变为初六、九四、六五，于是，他分析说：屯卦卦辞为“元、亨、利、贞。勿用有攸往，利建侯。”其初九（贞卦中为主之爻）爻辞又为“磐桓，利居贞，利建侯。”而豫卦的卦辞也为“利建侯行师”。设想，如果没有晋国辅佐王室，又怎能解释这些“利建侯”呢？可见，此占正是晋国的存在大有希望的吉祥之兆。再从卦象来分析：屯卦的下体震，为雷，变为豫卦的下体坤。坤为车、为大舆，又为土地、为众。屯卦的上体为坎、为水。再按互体法，屯卦的六二、六三、六四互体为坤；其六三、六四、九五又互体为艮、为山。而豫卦的六二、六五、九四互体为艮，其六三、九四、六五则互体为坎，上体则为震。屯字原为厚的意思，豫字原为豫乐的意思。因此，从屯卦的总体卦

象来看，有车盘旋于内外，为民众所跟随之象；也有泉源在上，取之不尽之象；又有地土厚在下而物产充实，人民豫乐之象。设想如果晋国不存在了，上面种种物象自然无从谈起了。再从由屯之豫的卦象来分析：由屯的下体震为雷，变为豫之下体坤为大舆、为众。其互体之坎为水，象征君主乘大舆观看民众治水。又豫之上体为震、为雷，故又有车上发生雷鸣之象。雷鸣之车为战车，必有武将在；民众顺从战车行进，必有文臣在；文武齐备，力量自然强大，但要恢复晋国，一时尚有困难，故曰屯。从屯卦看，屯卦的卦辞为：“元、亨、利、贞。勿用有攸往。利建侯”。从豫卦看，雷在地上，《易·大象》说：“雷出地奋，豫，先王以作乐崇德。”故又意味着民众拥戴君主，作乐以歌颂君主之仁德。而水上车下，则象征东行尚有艰难，其九五爻辞为：“屯其膏，小贞吉，大贞凶”。但君主乘战车，上有武将护卫，下有文臣跟随，这对于恢复晋的大业来说，又是很好的卦象，亦即屯卦卦辞所说“……勿用攸往；利建侯”。再从豫卦看，豫之下体坤为母，上体震为长男，母老则子长，子能养母，故为豫。豫卦卦辞为“利建侯，行师”。《易·彖》解释说：“……顺以动，豫。”又说：“豫顺以动，故天地如之，而况建侯行师乎！……”前者说明豫顺以动，则居亦乐；后者说明豫顺以动，则建侯出师有利。因而由屯之豫的卦象，为复得晋国的吉祥之卦。再比如，同样是《晋语》记载：一次，董因迎晋公子重耳于河上。重耳问董因：此次返回晋国能成功吗？董因进行了筮占，得泰之八。他解释说：“是谓天地配，‘亨，小往大来’。今及之矣，何不济之有？”所谓泰之八，在这里，是指泰卦䷊的六五爻为“八”，为不变之爻，其余各爻皆为变爻，因而泰之八，便是由泰之晋䷢。从泰卦本身而言，它是“天地交”、“小往大来，吉亨”之卦。《易·彖》说：“‘泰小往大来亨’，则是天地交而万物通也，上下交而其志同

也。”而就泰之晋而言，泰卦下体之乾，变为晋卦下体之坤，象征天地相交完成而各归原位，亦是吉祥之兆。而泰卦上体之坤，变为晋卦上体之离。坤为地、离为日，象征由黑暗转向光明。所以董因回答说：“何不济之有？”意思是说：重耳要返回晋国，实现复国的大业，是能够获得成功的，前途是光明的。总之，无论是《左传》还是《国语》，都是通过对象数的分析来预测吉凶的。它们作为早期自觉的象数派，是当时易学思想的主流。当然，如果说二者有所区别的话，那就是：《国语》解卦，其取象的范围更广泛，甚至有些取象，不仅将坤解释为地、为土，而且解释为母、为众顺，不仅将震解释为雷，而且解释为王、为长男等等，这些就不是一般的取象，而且近似于取义了。

到了战国时期，一方面由于阶级矛盾和氏族矛盾空前尖锐化，各国之间争战不休，人们很难通过筮占预测自己的前途，把握自己的命运，筮占越来越显得并不灵验；另方面则是对《易经》的研究和认识逐渐深入了。虽然人们在筮占中仍然重视筮得之卦中由象数显示出的吉凶，但又有一些具有更高文化素养的人，开始重视探求各卦卦辞和爻辞中所蕴含的义理；更有像孔子、荀子这样的杰出思想家，甚至基本上不讲筮占，只论义理，从而形成中国古代早期的义理易。司马迁说孔子“晚而喜易”，但孔子强调的是“观其德义”，即探求卦爻辞中所蕴含的“天之道”与“民之故”，以求自己言行的“无大过”。《论语·子路》记载：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医’。……子曰：‘不占而已矣。’”可见，孔子是不相信筮占的。而荀子则更鲜明提出，“善为诗者不说，善为易者不占”^①。主张完全以义理解卦，与占筮脱钩。通览一部《荀子》，其中直接解卦的三处：一

^① 《大略》。

为解咸卦卦象与卦名；一为解小畜卦初九爻辞；一为解坤卦六四爻辞；三处解卦都表现了这一特点。比如，咸卦䷞卦象为兑上艮下。而卦名为“咸”，此“咸”字乃相感之义，所以荀子解说道：“《易》之咸，见夫妇。……咸，感也。以高下下，……柔上而刚下。聘士之义，近亲之道也”^①。荀子所说的“以高下下……柔上而刚下”，是指咸卦由否卦变来。否卦上体（乾）的上九爻（刚）变至下体为九三爻，这便是“以高下下”，或者说是“刚下”；否卦下体（坤）之六三爻（柔）上升为下体的上六爻，这便是“柔上”，这样“柔上而刚下”便成为咸卦。在这里，荀子不是把乾（否卦上体）解为“天”，而是解为“乾刚之德”，不是把坤（否卦下体）解为“地”，而是解为“坤柔之德”，这是属于取义。而由此得出“聘士之义，近亲之道”的结论，则又纯粹是在阐发治国、齐家的义理了。再如，解小畜卦的初九爻辞：“复自道，何其咎，吉。”荀子说：“春秋贤穆公，以为能变也。”^②。这更是直接从爻辞中探求一般的治平之道。按照荀子的理解，所谓“复自道，何其咎”，是指一个人过去犯了某种错误，现在能够回过头来，重新走上正道（“复自道”），便可以免去过咎（“何其咎”）。他认为，春秋时秦穆公之所以“贤”，也就“贤”在此。据史书记载，秦穆公伐郑时，起初不采纳百里子与蹇叔子的谏阻而致惨败，以后能从此汲取教训而“自变悔”，终于得以称霸西戎^③。再如解坤卦六四爻辞“括囊，无誉，无咎”说：“凡人莫不好言其所善，而君子为甚。故赠人以言，重于金石珠玉。观人以言，美如黼黻文章；听人以言，乐于钟鼓琴瑟，故君子之于

① 《大略》。

② 《大略》。

③ 《春秋公羊传》卷十二，卷十四。

言无厌，鄙夫反是，好其实不恤其文，是以终身不免卑污、庸俗。故易曰：括囊，无咎无誉‘腐儒之谓也。’^①显然，荀子在解释这段爻辞时，根本没有考虑卦爻象的问题，而是直接从爻辞中引申出一条重要的修己之道：君子应该不厌倦地谈自己崇尚的道理以教化人民。为着这一点，他们的语言谨慎而文明，使人听了像乐于听“钟鼓琴瑟”之声一样。只有小人才借口为讲“实话”而语言粗鲁以致终身都不免于“卑污”和“庸俗”。所以《周易》讲“括囊，无誉无咎”应该是对那些“腐儒”们讲的。意思是说，腐儒是不会运用语言艺术的，因此，他们不妨像扎起了的口袋一样，不讲话，这样既无恶可记，也无善可称了。至于庄子在《天下》中提出“《易》以道阴阳”，那同样也是从义理的角度说明《易经》的本质的。总之，这个时期，对《易经》的解释出现了新的变化。人们在取象的同时，有的人开始重取义；在运用传统的象数说的同时，有的人逐渐偏重对义理的探究。而随着时间的推移，认识的发展，又逐渐形成取象与取义、象数与义理相结合的趋势，其集中的表现便是《易传》的产生。

第二节 《易传》：古代易学第一个圆圈的完成

《易传》又名《易大传》，是专门解释《易经》的。它包括《彖传》（上、下）、《象传》（大象、小象）、《系辞传》（上、下）、《文言》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》等十篇，又被称为“十翼”。据一些易学大师考证，“十翼”中除《杂卦》出自汉人之手外，其余各传先后完成于春秋战国至秦之间。如果从总体上

^① 《非相》。

来考察《易传》，将会发现其重要特征之一便是：既取象，又取义；既重象数分析，又重义理阐发，而且是第一次相当系统地阐发了《易经》中所蕴含的义理。兹分述如下：

(1)《象传》，包括《大象》与《小象》。《大象》是以八卦象征天、地、雷、风、水、火、山、泽八种自然现象，并用以解释六十四卦的卦名和卦义，进而从对各卦卦象的解释分析中揭示其中所蕴含的天人之道，以指导人们的实践。比如解乾卦为“天行健，君子以自强不息”；解坤卦为“地势坤，君子以厚德载物”；解屯卦为“云雷屯，君子以经纶”；解蒙卦为“山下出泉，蒙，君子以果行育德”；解比卦为“地上有水，比，先王以建万国，亲诸侯”；解小畜卦为“风行天上，小畜，君子以懿文德”；如此等等。总之，《大象》解卦一般分两部分：前一部分持取象原则解卦象；后一部分则由卦象中引申出具有强烈实践意义的义理和行为原则。

《象传》除《大象》外，还有《小象》。《小象》是解释爻象和爻辞的。它以阳刚阴柔及各爻所处之位（由九、六、七、八之数而定）解释爻象，并以之为根据阐释爻辞中所包含的义理。如果说，《大象》解卦只取象而不涉及数的话，那么，《小象》则是既取象又取数，是象数与义理的统一。限于篇幅，下面仅以其解乾卦的若干爻辞和解屯卦象辞为例。乾卦初九爻辞为“潜龙勿用”。《小象》解释说：“潜龙勿用，阳在下也”。这里的“阳”，是阳刚之“阳”。从爻象看，是“阳在下”，即“初九处地位（按：每卦凡六爻，其中初、二爻为地位，三、四爻为人位，五上爻为天位）之下”而又有“五阳积刚于上”。此种爻象，表现为人事则意味着大人尚处于下位的态势。此时，大人君子应持“龙德而隐”（《文言》）或“道在潜伏”，而“不可以亟见”；应于“潜伏”之时，运用“一阳兴于地下”之优势，“反已退藏”，以

“固其本”、“定其基”，等待形势的变化，天运的到来。因此，“潜龙勿用”绝不是无所作为或无所事事，而是心怀大志者处下位之时所应该采取的“韬晦”之策和必经的步骤^①。又如，乾卦九二爻辞为：“见龙在田”。《小象》解释说：“见龙在田，德普施也。”从爻象讲，九二爻为“阳出地上”之象。太阳出来，照临大地，“草木嘉谷皆戴天之德”，为“德普施”之象。从人事言，意味着大人“藏密之功已至”，“潜伏”阶段反身修己之功已经结束，现在可以表现出来“见诸行事”了。如何“见诸行事”？最主要的是要“即人情物理以行仁义”，依据人之情、物之理行仁义之道，或者说“顺人情以施德”，这样便能做到“德乃普施”，以树立起自己的良好形象，并“为天下所利见”^②。再如，乾卦九三爻辞为：“君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。”《小象》解释说：“终日乾乾，反复道也。”据船山解释，这段象辞本应是“终日乾乾，夕惕若，反复道也。”之所以没有“夕惕若”一句，乃是出于文字的省略，“不言‘夕惕’者，省文”^③。从表面上看，这段象辞似乎没有涉及象数，实际上它同样是依据象数推演出来的。什么是“终日乾乾”？船山解释说：“‘乾乾’，乾而又乾，健之笃也”，“三、四皆人位，而人依乎地以立功，三尤为人事焉。故于此言君子之道。内卦已成，乾道已定，故曰‘终日’。九二德施已普，而三尤健行不已，必极其至，故曰‘乾乾’”^④。这段解释主要包含两层意思：其一，它是讲的人道。因为按照通例，九三爻属人位，所以是讲的人道，或者说是讲的君子之道。

① 《船山全书》第一册，第56页。

② 《船山全书》第一册，第56页。

③ 《船山全书》第一册，第57页。

④ 《船山全书》第一册，第47页。

又因九三爻虽属人位，但又是刚出地位，故又有“人依乎地以立功”之象。其二，作为人道，它要求大人、君子在创业中应健行不已，无论何时，都应“终日”“自安其正”，坚持行仁义之道而决不动摇，所谓“乾而又乾，健之笃也”就是这个意思。问题是怎样理解“终日乾乾”为“反复道”？所谓“反复道”，按照朱熹的解释是“反复，重复实践之意”^①。按照二程的解释是“进退动息，必以其道”^②。按王船山的解释是“三为进爻，健行不已，行而复行，欲罢不能”^③。三人解释虽各不同，但有一点是共同的，这就是：大人、君子在创业过程中是会遇到危难、风险的，故需始终保持戒惧、警惕之心。二程说：“三虽人位，已在下体（内卦）之上，未离乎下而尊显者也”。一个人还未脱离下位却已名声显著，在二程看来是会有危惧感的，“在下之人而君德已著，天下将归之，其危惧可知”^④。朱熹则说：“九，阳爻，三，阳位，重刚（按：指阳爻居阳位）不中（不居中位），居下（下卦）之上，乃危地也”^⑤。王船山也说：“‘乾乾’，乾而又乾，健之笃也。‘惕若’，忧其行之过健而有戒也。”乾之九三“其象与上九同，则过于进而不已，危道也，故厉。”并由此引申出一条具有实践意义的义理：“君子希圣之功，竭才求进，其引天下为己任也，无所疑式；然刚于有为者，唯恐动而有咎，方‘乾乾’而即‘惕若’，知圣域之难登，天命之难受也”^⑥。总之，君子要创立伟业，必会遇到种种险阻，种种曲折，要经历种种“反复”，在

① 《周易本义》卷五。

② 《二程集》第三册，第698页。

③ 《船山全书》第二册，第57页。

④ 《二程集》第三册，第696页。

⑤ 《周易本义》卷一。

⑥ 《船山全书》第一册，第47页。

此过程中,一方面,应时刻保持警惕之心,谨慎行事,要有动有息,有进有退,不可一味盲目冒进。另方面,无论何时,无论何种“反复”,都应始终坚持行仁义之道,要经受“反复”的考验。把象数与义理统一起来,更为典型的是解屯卦彖辞:“屯,刚柔始交而难生。动乎险中,大亨贞。雷雨之动满盈,天造草昧,宜建侯而不宁。”屯卦为坎上震下䷂,系由坤卦变来。这段彖辞是以“二体”,即屯卦的上体与下体“释卦名义”(朱熹语)。“始交谓之震”(同上),即一阳(刚)始交于下体之坤而使下体成为震。“难生谓坎”(同上),指一阳再交于上体之坤而使上体成为坎。“动乎险中”的“动”,指的是震之动,“险”则是指坎之险。以刚柔之性说明阴阳之德;不是把坎解释为水而是解作“险”,不是把震解释为雷,而是解作“动”,这些都属取义。而“雷雨之动满盈”一句,则是以震为雷,以坎为水(云),呈“雷动云兴”之象(王船山语),都应属于取象了。不仅如此,彖辞还由上述对象数及其变化的分析,揭示了两条修己治人之道:第一,君子之动,只要得“性命之正”,又不畏险阻,“健行”不已,必将“大贞亨”,会取得最大的亨通与成功。第二,当下面临“雷雨之动满盈”的晦暗紊乱情势时,为人君者草创基业,应“建侯”以为之“恃”,以“感人心而济险”,且需时刻保持警觉谨慎的“不宁”之心,不可麻痹大意,亦不可感情用事,好大喜功,急于求成,“未得快意决往,遽求定以自为功”^①。

(2)《彖传》。它的功能是通过卦辞的解释断一卦之德或一卦之大义。它与《大象》不同之处有二:一是《大象》只解一卦之“象”(物象),不涉及“数”,而《彖传》则既论象又论数。二是《大象》只从卦名论卦义,不涉及爻,而《彖传》则不仅从

① 《船山全书》第一册,第93~94页。

卦辞中论一卦之德，而且统六爻之变。因此，从根本上说，彖辞与爻辞的关系是：《彖》是体，爻辞是《彖辞》之用。因此，《彖传》便更体现了以义理为本的象数与义理的统一。下面也试以其解乾卦为例。《彖传》对乾卦“元，亨，利，贞”四德进行了逐一的阐释。首先，解乾之“元”德说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”这是将乾之“元”德解释为能资生万物万类的天道和天德，“此专以天道明乾义”^①“乾者，天之性情”^②；或者说是天的“太和清刚之气”及其本性^③。它是万物万类赖以产生的根本和最始初的根据，“物皆有本，事皆有始，所谓元也”^④；也是主宰万物万类神妙变化的内在动因，“自其资始而统天为神化流通主宰者则为‘元’”^⑤。因此，所谓“大哉乾元，万物资始，乃统天”，就是指至大无外的天道，具有一种能资生和主宰万物万类的德性，它是万物万类赖以产生和发展变化的最始初的内在根据。其二，解乾之“亨”德说：“云行雨施，品物流形”。这是进一步具体地讲天道的作用。认为其作用如同“云行雨施”，流行于万物形体之中，育养万物使其各具自己的形体特征，而无所不通，“云行雨施，品物流形，言亨也。天道运行，生育万物也。”^⑥“‘品物’，物类不一，而各成其章之谓，‘流形’，理气流行于形中也”^⑦。其三，解乾之“利、贞”之德说：“大明终始，六位时成，时乘六位以御天，乾道变化，各正性命，保合大和，

① 朱熹：《周易本义》卷六。

② 《朱文公易说》卷三。

③ 《船山全书》第一册，第50页。

④ 《船山全书》第一册，第50页。

⑤ 《船山全书》第一册，第52页。

⑥ 《二程集》第三册，第697页。

⑦ 《船山全书》第一册，第52页。

乃利贞。”这是论述天下万物能以形成各自的形体与性情的过程与原因。何谓“大明”？“大明，天之明也。”^①天道统率万物，无所不照，无时不照，谓之“大明”。何谓“六位”？即“六爻之位”，各卦六爻所处之时位。何谓“时成”？指乾所具有的“刚健之德”，随时而皆成其用，或者说“随时而刚健之德皆成”^②。何谓“六龙”？“六爻之阳”也^③。而所谓“乘”则是指纯乾之德，合六爻为一（因六爻皆阳），“如乘六马共驾一车也”。所谓“御”，则是指“驱策而行于轨道也”^④。把这一段彖辞连起来解释，那就是：乾卦以它“纯健不息”之德，御气化而运行于四时与万物之中，万物各循自己的轨道虽然变化无方，但都以乾道为根本的大正之道；各种事物的性命，都有自己生长、发育的规则，但只要它们遵循共同的大正之道，它们之间便不但互不悖害，而且会形成“强弱相得，求与相合”，以协于“太和”的和谐平衡态势，这便是所谓“利、贞”。因为“贞”——运行于乾道之正，便会“利”，而万物之所以“利”，也无不是因为“贞”的缘故。

(3)《系辞传》，又称《易大传》。它是对《易经》的总论。其主要内容包括：甲，《易经》形成的时间与来由。认为它是“由河图以著卦象，由大衍以详筮法”^⑤。“唯周有《易》，而易理大备于周”^⑥。乙，《易经》的根本思想为以乾坤两卦为本，由此引生出八卦与六十四卦。按王船山的说法则是：《周易》“以乾坤

① 《船山全书》第一册，第52页。

② 《船山全书》第一册，第52页。

③ 《船山全书》第一册，第52页。

④ 《船山全书》第一册，第52页。

⑤ 《船山全书》第一册，第551页。

⑥ 《船山全书》第一册，第601页。

并建为之统宗，而错综以成六十四卦”^①。丙，《易》统天道与人事。“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”^②。它“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而《易》无体”^③。“《易》道之大，合乎天而尽乎人也”^④。丁，《易》道之大用在于修己治人，崇德广业，成贤成圣。它“根极精微，发天人之蕴，六经、语、孟示人知性知天，未有如此之深切者，诚性学之统宗，圣功之要领，于《易》而显”^⑤。“圣人之道，曰占也，言也，动也，制器也，用四而道合于一。道合于一而必备四者之用以言《易》”，此乃“夫子阐《易》之大用以诏后世者”^⑥。“若夫文王、周公所系之辞，皆人事也，即皆天道也；皆物变也，即皆圣学也；皆祸福也，即皆善恶也。其辞费，其旨隐，藏之于用，显之于仁，通吉凶得失于一贯，而帝王经世，君子穷理以尽性之道，率此而达其原”^⑦。戊，占《易》之道与学《易》之道及其相互关系。按王船山的理解，学《易》应为占《易》的基础。关于这一点，后文将作专门论述。

如果说，由《彖传》可以从解释某一卦的角度看到象数与义理的统一，那么，由《系辞传》将可以从通论全部《易经》的角度进一步看到这种统一，而且呈现越来越重视义理的挖掘与发挥的趋势。因为从根本上说，《系辞》本身就是象数与义理统一的成果。什么是“系辞”？“‘系’云者，数以生画，画积而象成，

① 《船山全书》第一册，第505页。

② 《船山全书》第一册，第519页。

③ 《船山全书》第一册，第523页。

④ 《船山全书》第一册，第524页。

⑤ 《船山全书》第一册，第532页。

⑥ 《船山全书》第一册，第532页。

⑦ 《船山全书》第一册，第610页。

象成而德著，德立而义起，义可喻而以辞达之，相为属系而不相离，故无数外之象，无象外之辞”^①。可见“系辞”之“系”，是指相为“属系”的意思，而相互“属系”的东西是不可分离的。就八卦与六十四卦来说，因九、六、七、八之数而产生一爻之“画”（或阴爻，或阳爻；或老阴老阳，或少阴少阳）；“画”的积累至于六爻便成为一卦之“象”；一卦之象必然具一卦之德（如乾卦之德为健，坤卦之德为顺等等）；一卦之德中又必定包含一卦之理。它们之间是相互属系，不可分离的。因此可以说，所有的“系辞”，包括卦辞与爻辞，本身都是象数与义理的统一，“辞者即数理之藏也”^②，而《系辞传》是专门综合性地通论各卦的“系辞”的，自然更是重视这种统一了。惟其如此，所以，《系辞传》提出一个重要的观点，即所谓“居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占”^③，即要求大人、君子于平居之时，认真地观察各卦的卦象与爻象，并以之为根据，玩味其卦辞与爻辞所包含的义理。而在有所举措、必须进行占筮时，则应从筮得之卦中认真地观察一卦六爻因九、六、七、八之数所可能引起的变化，并由此玩味其卦辞与爻辞中所包含的义理。这是《系辞传》的一个重要思想，其主要之点就是要求人们以精研义理为前提，把学易与占易结合起来，把象数与义理结合起来，以达到“切于人用”的目的。《系辞传下》第七章提出圣人应秉承九种卦象，具备九德。即：“履，德之基也；谦，德之柄也；复，德之本也；恒，德之固也；损，德之修也；益，德之裕也；困，德之辨也；井，德之地也；巽，德之制也”。在《系辞传》的作者看来，这九卦

① 《船山全书》第一册，第505页。

② 《船山全书》第一册，第505页。

③ 《船山全书》第一册，第516页。

所包含的君子修德之道，都来源于象数的规定。兹以九德中的履、谦、恒之德为例：为什么“履”为德之“基”？《系辞传》解释说：“履和而至”“履以和行”。履卦上卦为乾，下卦为兑☱，乾为天，为健，兑为泽，为说。履卦彖辞说：“说而应乎乾，是以履虎尾，不咥人。”从卦象看，上天下泽，象征尊卑秩序“定分不易”，故而有“礼”之象。“履者，礼也。”孔子说，“礼之用，和为贵”。所以礼即意味着“和”。从爻位（数）看，为下卦“六三之柔”履上卦“乾刚”之象。按照王船山的解释，“六三之柔，履乾刚而思干之，犯其非分”，本是不能“亨通”的。只因初九，九二两阳爻“本柔刚正”，而与上卦之乾道合，以致“六三”之小人“不能独试其险谲”，而只能“姑以说应”（也即是彖辞所说的“说而应于乾”），以为“求进之术”。这“姑以说应”的具体表现就是：“欲效于君子，附贞士以向正”。而君子有见如此，也就不再深究其动机如何，“无深求之意”，也“不责其躁妄”。不仅对其“刑戮不施”，甚至“且录用之”。于是君子与小人便得以“和”而“亨”了。显然，这种“和”是以小人向附于君子之德为前提，所以它便是“和而不流”的君子之“和”。《系辞传》认为：君子这种以礼处世，以己之正以正人的“履和而至”、“履以和行”的“和”的德行正是君子修养德行的基础。为什么又说谦为“德之柄”？《系辞传》解释说：“谦尊而光”，“谦以制礼”。谦卦为坤上艮下☶。从卦象看，此卦“唯一阳浮寄于众阴之中……其不足甚矣，特阳未趋于泯丧而止于内耳，以其不足，伏处于三阴之下，安止而顺受之，不为中枵外侈以自剥丧，为能受益而进于善，是以君子有取焉”^①。一阳浮寄于众阴爻之中，当然是很不足的。但与剥卦之一阳已趋泯丧不同，谦之一阳

^① 《船山全书》第一册，第168页。

虽处众阴之中，因其当位又为进爻，所以是“未趋于泯丧”。不仅“未趋于泯丧”，而且以其优处于三阴之下能“安止而顺受之”，故能“受益而进于善”，这正是君子所可取法的。什么是“谦尊而光”？王船山解释说：“尊而光，艮德也。以一阳为群阴之主，处内卦之上，止其（指群阴）淫佚，其道尊也。”又说：“其（指一阳）退伏于三阴之下者，自见不足，而非以媚物，志可大白于天下，其光也。”^① 谦之下卦艮的九三爻在整个谦卦中处内卦之上，乃一阳为群阴之主之象，它能遏止群阴的“淫佚”，因而它所坚持的乃是一种尊显之道。另一方面，又因为象征为君子的艮之一阳退伏于上卦坤的三阴之下，象征君子具有一种自见不足的谦逊之德。何谓“谦”？“‘谦’，古与慊通用，不足之谓也。”^② 何谓“谦以制礼”？按干宝的解释：“柄所以持物，谦所以持礼者也。”^③ 认为只有认识自己的不足，才能保持谦恭有礼。干宝这一解释是深刻的。王船山也曾从谦卦“唯一阳浮寄于众阴之中”的卦象，发挥过一通富有认识论意义的议论。他说：“道之在天下也，岂有穷哉！以一人之身，藐然孤处于天地万物之中，虽圣人而不能知，不能行者多矣。其在心也，嗜欲攻取杂进于耳目，以‘惟微’之道心与之相感，势不能必其贞胜，皆孤阳而立之象也。君子知此，念道之无穷而知能之有限，故学而知其不足，教而知困，歉然望道而未之见。其于天下也，则匹夫匹妇胜予是惧，而不忍以骄亢伤之，故虽至于圣，且不自圣，以求进德于无已，而虚受万物以广其仁爱，斯则谦而有终矣。”^④ 为什

① 《船山全书》第一册，第170页。

② 《船山全书》第一册，第168页。

③ 李鼎祚：《周易集解》第53页。

④ 《船山全书》第一册，第168页。

么又说“复”为“德之本”？《系辞传》解释说：“复小而辩于物”，“复以自知”。复卦为坤上震下䷗，为“微阳初起，而重阴居其上”之象。之所以称之为“复”，是因为：“六位本皆阳之位，阴有时践其位而固非其位，故阳曰复，而阴不可曰复。”^①“且初、三、五爻本阳位也，积阴犹盛，而阳起于初，得其所居，亦有复之义焉”。这是说，一卦六爻，特别是初、三、五爻本来都是属于阳之位，复卦系由坤卦变来，坤之初六爻变为初九爻，意味着阳爻开始复位，所以叫“复”。就人事而言，这一阳初动之“复”，乃是复我本有的天地之心，“天地之心不易见，于吾心之复几见之尔”。这天地之心最根本的是惻隐之心，它是以一阳初动一念生起，“有不善未尝不知”的“独知”或“自知”为特征，“阳之动也，一念之几微发于俄顷，于人情物理之沓至。而知物之与我相贯通者不容不辨其理，耳目口体之应乎心者不容于掩抑，所谓惻隐之心是已，惻者，旁发于物感相蒙之下，隐者，微动而不可以名言举似，如痛痒自知，人莫能喻也。”^②因此，这种基于阳刚初动，本于惻隐之心的天地之心便具有“小而辩于物”，即能“察事几之善恶于早”的优点。依持它，可以“由此出入皆无疾”。“疾，患也”，“出入皆无疾”是指人们行事无论是“出”，还是“入”，均可免于忧患。在王船山看来，这一义理同样蕴含在复卦的象数之中。他说：复卦“一阳以感群阴，阴虽暗昧，而必资阳以成化，情所必顺”，所以便能“入无疾”；而这一阳初发的天地之心，“致一无杂”，它“发于智之端，则为好学；发于仁之端，则为力行；发于勇之端，则为知耻”^③。所以

① 《船山全书》第一册，第225页。

② 《船山全书》第一册，第229页。

③ 《船山全书》第一册，第230页。

便能“出无疾”。何谓“恒，德之固也”？《系辞传》解释说：“恒，杂而不厌”，“恒以一德”。什么是“恒”？按恒卦彖辞：“恒，久也”。这恒久，既指恒久之时，“日月行天而能久照，四时变化而能久成”；也指恒久之理，“天地之道，恒久而不已也”。“圣人久于其道，而天下化成”^①。所谓“恒，杂而不厌”是说对杂多的现象能够适应而不感到厌烦，方能恒久。一年四季春夏秋冬各有不同，这是“杂”，而日月运行始终不变，这便是“恒”。所谓“恒以一德”，则是对人事而言，指人们只有专心致志于一德而不动摇，方可坚持恒久之道。所谓“恒德之固，立不易方，从一而终，故一德也”。^②同样，在《系辞传》作者看来，上述这些义理也都蕴含于恒卦的象数之中，按王船山解释，恒卦巽下震上䷏，为“阴入阳中，阳动阴内，阴阳杂矣”，或者说是“阴阳相互入而相持”之象。就前者言，按一般规则，一、三、五爻应为阳爻之位，二、四、六爻应属阴爻之位。可恒卦却是初六、六五两阴爻占了阳位，此即“阴入阳中”。而九二、九四两阳爻又占了阴位，此即是“阳动阴内”，两者结合，形成“阴阳相入而相持”的“杂”的局面，惟有象征正道的九三爻“藏于深密以为主”而“不以杂为厌患”，所以便能形成“德之固而立不易方”^③便能养成一种自始至终坚定一致的优良德行。总之，《系辞传》蕴含着深刻的象数与义理统一的思路，而且相当鲜明地表现出以义理为主的趋向。

(4)《说卦传》。它的主要功能是解释八卦的卦象与卦义。其基本内容大体可以分为两部分：一部分讲八卦的形成、性质与作

① 《船山全书》第一册，第284～285页。

② 李鼎祚：《周易集解》第155页。

③ 《船山全书》第一册，第603页。

用。另一部分解释八卦之象及其所蕴含的性质。首先《说卦》认为，八卦是先圣借助筮占来体现“神明”在冥冥之中对人事的赞助，“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍”^①。八卦本来只象征自然界八种物象及其性质，《说卦》按照取象与取义统一的原则将八卦所象征的事物大大地扩展了。如乾卦本来只象征天，象征健行之德，可《说卦传》由此出发，将乾引申为象征为君、为父、为首、为马、为寰、为玉、为金、为寒、为冰、为大赤、为良马、为老马、为瘠马、为驳马、为木果。坤卦本来只象征地，象征柔顺之德，可《说卦传》将其引申为象征为母、为腹、为牛、为布、为釜、为吝啬，为均、为子母牛、为大舆、为文、为众、为柄、为黑。震卦本来象征雷，象征动，《说卦传》将其引申为象征为龙、为玄黄，为虩、为大涂、为长男、为决躁、为苍筤竹，为萑苇。其于马也，为善鸣、为馵足，为作足、为的颡。其于稼也，为反生；其究为健、为蕃鲜。巽卦本来象征风，象征入，《说卦传》将其引申为象征为木、为长女、为绳直、为工、为白、为长、为高、为进退、为不果、为臭。其于人也，为寡发、为广颡、为多白眼、为近利市三倍。其究为躁卦。坎卦本来象征水，象征陷险，《说卦传》将其引申为象征沟渎、为隐伏、为骄揉、为弓轮。其于人也，为加忧、为心病、为耳痛、为血卦、为赤。其于马也，为美脊、为亟心，为下首、为薄蹄、为曳。其于舆也，为多眚、为通、为月、为盗。其于木也，为坚多心。离卦本来象征火，象征丽，《说卦传》将其引申为日、为电、为中女、为甲冑、为弋兵。其于人也，为大腹。为鳖、为蟹、为蠃、为蚌、为龟。其于木也，为种上槁。艮卦本来象征山，象征止，《说卦传》将其引申为径路、为小石、为门阙、为果蓏、为

① 《船山全书》第一册，第619页。

闾寺、为指、为狗、为鼠、为黔喙之属。其于木也，为坚多节。兑卦本来象征泽、象征说，《说卦传》将其引申为少女、为巫、为口舌、为毁折、为附决。其于地也，为刚卤。为妾、为羊。如上所述，八卦本来象征的物象及其所具有的性质，是人们所公认的。现在《说卦传》将其扩大，其原因何在？有无稳定性？则并未形成共识，如同朱熹在《周易本义》中所指出的：“此章（按：指《说卦传》第十二章）广卦之象，其间多不可晓者，求之于经，亦不可尽合。”看来，这种物象的产生，很可能是上古筮者在占筮诸般事件（包括细小事件）中，为了解卦的方便，曾经运用过而且有某种“灵验”的物象，于是《说卦传》的作者便把它们加以汇集整理。至于为什么是这样的象征，那是说不清的。事实上它们也多有牵强附会，不可执之以为准则。“君子之筮，以审于义，而利自在焉。则笃信文、周之象数冒天下之道而已足。若专为筮人而占细事小物之得失利害，则当于理者，亦时相符合，是以圣人亦存而不废焉”^①。

然而，《说卦传》更重视的是从象数中探求义理。它说：“昔者圣人之作《易》也，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”^②。还说：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道，曰阴曰阳；立地之道，曰柔曰刚；立人之道，曰仁曰义，兼三才而两之，故《易》六位而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章”^③，所谓“参天两地而倚数”的“参天”是指取天三之数，即奇数；“两地”则是指“地二”之数，即偶数。“倚

① 《船山全书》第一册，第635页。

② 《船山全书》第一册，第621页。

③ 《船山全书》第一册，第622页。

“是‘立’的意思，‘倚数’是指创立了九、六、七、八之数以象征老阴老阳与少阴少阳。所谓‘观变于阴阳而立卦’，是说观看占筮中所得的阴阳老少而形成某一卦。所谓‘发挥于刚柔而生爻’，是指各卦之爻在未用之前为阴阳，已用之际则为刚柔。这也就如董其卿说的：‘阴阳之变即可为爻，后言发挥刚柔而生爻者，盖未入用则可谓之阴阳，已入用则谓之刚柔’^①。以上所述，显然都是属于以象数论八卦与六十四卦。而所谓‘和顺于道德而理于义’以及‘穷理尽性以至于命’则说明，在八卦与六十四卦的象数中蕴含有天人之道，特别是修己治人的义理。怎样理解‘和顺于道德而理于义’？唐孔颖达说：‘《易》道周备，无理不尽，圣人用之，上以和协顺成圣人之道，下以治理断人伦之正义’^②，而所谓‘穷理尽性以至于命’，则是意味着‘穷极万物深妙之理，究尽生灵所禀之性’^③。也就是说，万物之理以及一切生灵的本性都蕴含于八卦与六十四卦的象数之中，有待人们去挖掘，去揭示，去创造理论并‘顺性命之理’去付诸实践。这天人性命之理，具体表现为天道的根本法则即是阴阳；表现为地道的根本法则即是刚柔；表现为人道的根本法则即是仁义。《说卦传》认为，这天道、地道、人道不仅蕴含在八卦与六十四卦之中，也蕴含在每一卦的六爻之中。每卦六爻中的初二爻为地，三、四爻为人，五、上爻为天，天、地、人三才分别在六爻中各占二爻，这就是所谓《易》‘兼三才而两之’，‘六画而成卦’，‘六位而成章’。它们‘分阴分阳，选用柔刚’由八卦相综相错进而演成为六十四卦，从而最广泛地蕴含了天、地、人三个领域的一

① 《周易会通》卷十四。

② 《周易正义》卷九。

③ 《周易正义》卷九。

切法则和义理。正是在这个意义上，我们说，《说卦传》是把象数与义理统一起来结合运用的一个典型。

(5)《文言》。一般认为，它是当时一些经师解说乾坤两卦卦辞、爻辞和彖辞的纪录，着重阐发卦爻辞的义理并用以直接指导人们的实践。比如解乾卦元、亨、利、贞四德说：“元者，善之长也。亨者，嘉之会也。利者，义之和也。贞者，事之干也。君子体仁足以长人；嘉会足以合礼；利物足以和义；贞固足以干事。君子行此四德者，故曰‘乾，元、亨、利贞’”。这段话，前半截是解说元、亨、利、贞四德所包含的社会伦理含义，后半截则直接引申为君子为人处世之道。再如解释坤卦辞“元亨，利牝马之贞”说：“坤至柔而动也刚，至静而德方”。按朱熹的解释，所谓“至柔而动也刚，至静而德方”，是指以牝马之性来比喻君子应有之德，“问：‘牝马取其柔顺健行之象。坤顺而言健何也？’先生曰：‘守得这柔顺亦坚确，故有健象。柔顺而不坚确，则不足以配乾矣。’”^①这是说，坤德如同牝马性情柔顺，却又能健行不止。只有这样才能与乾相配。否则是不行的。以之应用于人事，那就是：君子不但应有刚健的乾德，还应有“牝马之贞”的柔顺坤德。所谓坤“至静而德方”的“方”是指“有常”，“方谓生物有常”^②的“常”也是健行不止的“常”。实际上，这两者又是相互依存、不可分离的。“坤，乾之对也，四德同，而贞体则异。乾以刚固为贞，坤则柔顺而贞，牝马柔顺而健行，故取其象曰牝马之贞”^③。而这两者结合表现在君子身上便是具有“刚以自强顺以应物”的品质。

① 《朱文公易说》卷三。

② 朱熹：《周易本义》卷九。

③ 《船山全书》第一册，第75页。

上面这些说明,《文言》的确十分重视对乾坤两卦卦爻辞义理的阐发。然而,这种阐发并非脱离两卦的象数,而是从象数中引发出义理,仍然体现出象数与义理统一的原则。比如解乾卦九二爻辞:“见龙在田,利见大人”。《文言》说:“龙德而正中者也。庸言之信,庸行之谨,闲邪存其诚,善世而不伐,德博而化。易曰‘见龙在田,利见大人’,君德也。”这里“龙德而正中者也”是从象数角度分析爻辞。何谓“正中”?王船山说:“‘正中’,谓正位乎中也。以贞悔言之(按:下卦为贞,上卦为悔),二、五为上、下卦之中;以三才言之,二出地上,五在天下,天地之间,大化流行,亦中也。乾无当位不当位,天化无所不行,凡位皆其位也,中斯正矣,故曰‘正中’”。这段话的意思是说:“正中”,是指的爻位处于正中之位。从乾卦的贞卦与悔卦角度看,九二、九五两爻分别处于上(悔)卦和下(贞)卦之中;从一卦六爻象征天、地、人三才的角度说,九二爻出于地之上,九五爻则处于天之下,这正是天地之间、大化流行之所在,这也是“中”。乾卦六爻皆阳,无所谓当位不当位,说明天之大化无所不行,六爻都是其位,问题的关键是“中”与“不中”,只要居“中”位便是“正”,这就是“正中”的意义。而人们主要又是君主由此得到的启示,那就是恪守信言谨行,中庸精微之正道。关于这一点,王船山有一段比较精彩的议论:

“庸者,用也,日用之言行也。‘在田’,卑迹之事。因人情,达物理,以制言行;出乎身,加乎民,必信必谨,以通志而成务也。刚健以‘闲邪’,执中以‘存诚’。闲邪则诚可存,抑存诚于中,而邪固不得干也,程子以‘克己复礼’,为乾道,此之谓也。履中而在下,故曰‘不伐’。以阳爻居阴位,变民物之浊柔之质反其天性,故曰‘化’,凡此皆守约施博之道,德成于己而达物之情,君天下之德于此立焉。及其升乎五位,亦推此而行之耳,

是以为天下所利见，而高明广大之至德，不越乎中庸精微之实学，亦于此见矣”^①。

在王船山看来，《文言》对乾卦九二爻辞的解释，就君上而言，最重要的是从日常“卑迹”细小的言行修养入手，要以人之情，物之理来制约自己的言行，使自己的言行出乎身，加乎民，都能做到“言必信，行必谨”，从而通达庶民之志，成就治平之务；君上应以刚健之德拒斥邪恶，固执中道，修养自己至诚之心。这两者是相互联系的：拒斥邪恶便可以存诚；而存诚于心中，邪恶也就无隙可乘。程子所说的“克己复礼”为“乾”之道，也是指的这个意思。履行中道而甘处下位，这叫做“不伐”——不侵伐。九二以阳爻居阴位，意味着变民物的混浊柔弱之质使之反归天性，这便叫做“化”。所有这些都是属于君子的“守约施博”之道。德行修成于己而能通达万物之情，君临天下之德在九二爻时就已形成，到九五真正践履君位之时，也只是对九二时修成之德的推广运用而已，这也就是所谓“为天下所利见”。而究其实，所谓“高明广大之德”并未超越在日常言行中所必须履行的中庸精微之实学，这一点，从这里也能获得证明。这里只举解乾卦九二爻辞一例，其他各爻的解释，其思路也大体如此。由此可见，《文言》同样是重视义理的阐发，但又不排斥对象数的分析。

(6)《序卦传》。它的主要功能是对六十四卦顺序作理论的说明，其中，除对乾坤两卦解释，主取象（即以乾为天，坤为地）外，对其他各卦的解释，大多主取义，诸如以屯为“盈”，“屯者盈也”，以蒙为“稚”，“蒙者蒙也，物之稚也”，以需为“养”，“需者饮食之道也”，以师为“众”，“师者众也”等等，从而为人

^① 《船山全书》第一册，第61页。

们探求六十四卦的义理，提供了更广泛的思考范围。然而，《序卦传》之“序”，看起来似乎六十四卦的形成是一卦引出另一卦，环环相扣，所谓“有天地，然后万物生焉。盈天地之间者唯万物，故受之以屯；屯者盈也，屯者，物之始生也。物生必蒙，故受之以蒙；蒙者蒙也，物之稚也。物稚不可不养也，故受之以需，需者，饮食之道也。饮食必有讼，故受之以讼。讼必有众起，故受之以师，师者众也……”其实，一些易学大师认真地研究其对卦序的解释，发觉有些次序显得牵强附会，有的甚至是简单重复。关于这一点，王船山曾就屯蒙之后为需讼之说有过深入的揭露。他说：“然需讼可以继屯蒙，而讼之继蒙，以象以数，无一可者，于理尤为不顺。”^① 蒙卦为坎下艮上䷃。该卦《大象》辞说：“蒙，山下有险，险而止。蒙”。这是以蒙卦上体与下体之象解释卦名的意义。其大意是：山在上，不易攀登，而下又有险，更是感到茫然不知所措。所以只能遇险而止，不涉倾危，安于自己的无知而不敢妄动，这样，既不会得善的结果，也不致陷入不善的结局，这乃是一种“童蒙”有待启发指引之象。^② 从义理上说，童蒙有待长者启发教育，指点迷津，他们对待长者自然是很谦恭顺从的，是会顺应长者之志的，这也就是所谓“匪我求童蒙，童蒙求我，志应也”的含义。从卦的象数看，乃是“六五之志，与二相应，自然来学，不待往教”之象。而讼卦则为坎下乾上䷅，该卦彖辞说：“讼，上刚下险，险而健，讼”。“讼”的本意是争讼、诉讼。从此卦的象数分析，为“以上之刚，激下之险”和“下已险而上终怙其健”之象。上卦之乾刚激下卦之坎险；下已险而上却依然始终保持刚健之性，所以必然发生争讼。

① 《船山全书》第一册，第 676 页。

② 《船山全书》第一册，第 100 页。

然而却是与蒙卦的坎险于下，艮止于上之象是恰恰相反的。二者之间，从象数上说没有必然联系，而且，一个是“终怙其健”，一个则是谦恭顺从，在逻辑上二者也无必然联系。可见，将需、讼置于屯、蒙之后，是有些牵强的。不仅如此，王船山还认为：《序卦传》将《易经》分为上经下经两部分，尽管上经的错卦六为象六，综卦二十四为象十二，共为象十八；下经的错卦二，综卦三十二，共为象也是十八。但这中间也无任何必然的逻辑联系，特别从独有上经以《文言》解释乾坤两卦，而下经则“损”去此两卦而从咸、恒卦开始，更可以看出，这种上、下经的划分以及整个卦序的排列乃是出于古代编辑书籍的方便，具有巧合的偶然性。“古之简策，以韦编之，犹今之卷帙也。简多而不可编为一，故分上下为二，其简之多少必相称也。上经乾坤独有《文言》，则损其二卦以为下篇，而文与简相均。下经之始咸、恒，不过如此而已”，“又以错综之象言之，上经错卦六，为象六；综卦二十四，为象十二，共十有八。下经错卦二、综卦三十二，为象二十二，为象亦十有八，偶相合也。亦可分为二而均者也。”^①因此，王船山认为《序卦》“非圣人之书”^②，“即以文义求之，亦多牵强失理”^③。之所以如此，是因为《序卦》的排列，从根本上违背了《易》道“以错综相易为变化之经，而以阴阳之消长屈伸，变动不居者为不测之神”^④的基本原则。

然而，无论如何，当我们将《易传》的各传作一一具体剖析后，会获得一个鲜明的印象：《易传》是以取象与取义结合，象

① 《船山全书》第一册，第 676 页。

② 《船山全书》第一册，第 676 页。

③ 《船山全书》第一册，第 638 页。

④ 《船山全书》第一册，第 676 页。

数与义理统一，而又更加重视义理为特征的。它否定了上古一些筮者只讲占筮，只言象数的片面性，也否定了荀子、庄子，甚至孔子只言义理，不重象数的片面性；它把《易经》本有的象数与义理统一的蕴含揭示出来，形成了中国古代《周易》认识史发展的第一个“圆圈”，标志着先秦时期，人们对《周易》的研究和认识的深化。

第二章 汉代象数易的产生和发展

《易传》标志着中国古代易学发展第一个“圆圈”的完成，同时也意味着第二个“圆圈”的开始。在《易传》以后，经过孟喜、京房、《易纬》、郑玄、荀爽、虞翻等为代表的汉易主流派——象数派，到魏晋时期，以王弼、韩康伯为代表的玄学易的环节，再到唐代以孔颖达、崔憬、李鼎祚为代表，分别从偏重义理或偏重象数的角度重新融会象数与义理，从而完成了人们对《周易》认识的第二个“圆圈”。

第一节 以卦气说为核心的孟喜、京房易

历史上所谓“汉易”，主要是指形成于西汉，盛行于东汉、三国时的易学象数派。在这段长达三百余年的历史时期中，中国社会经历过两次大的动乱：一次是西汉末王莽篡汉，以及以后的绿林、赤眉起义，一直到东汉政权在战火中诞生；一次是东汉末年黄巾起义，到三国争战，一直到西晋政权的出现。长期的战乱，给千百万人带来饥饿、疾病与死亡，不仅是老百姓，就是许多当权者们也对自己的命运感到无法把握。这反映到意识形态领域的突出表现之一，便是阴阳灾变说和谶纬神学的盛行。然而，在另一方面，社会生产力在几度遭受大的破坏后，仍在艰难地向前发展，特别是每当社会政治局势进入相对稳定时期，人们便全

力以赴，发展生产，恢复经济，重建家园。伴随生产和经济的发展，科学技术也在不断地进步。最突出的表现之一就是人们在注重改进农业生产技术的同时，特别重视天象气候对农业生产的影响，从而强化了对天文气象和季节物候的观测和研究。汉武帝时创制了太初历，天文学家邓平，根据实测，确定一月为 29 又 43/81 日，一年为 365 又 1/4 日，从而为更准确地掌握天象气候的变化提供了科学依据。而西汉成帝时汜胜之总结关中地区农业生产经验，创立区田法，强调耕作的基本原则是要抓紧季节和适应气候，更加显著地提高了当时农业生产中的科技含量。当时科技进步表现在医学上的主要成就是《黄帝内经》的问世。它以气本论和阴阳五行说解释形神关系、生命成因和疾病的起源，如此等等。所有这一切，反映到易学研究领域，便是以阴阳五行说和卦气说为基础的汉易象数学派的形成，并成为当时易学思想的主流。

汉易象数派的始作俑者是孟喜。他创立了卦气说，以阴阳二气的消长变化解释《易经》，并以之推测气候变化，进而判断人事吉凶。具体地说就是：以阴阳消长法则，将六十四卦分别配四时、十二月、二十四节、七十二候。以坎、离、震、兑四正卦主管一年春夏秋冬四季：坎主冬，离主夏，震主春，兑主秋；每卦主管一年二十四个节气中的六个节气，如从冬至到惊蛰为坎卦用事，春分到芒种为震卦用事，夏至到白露为离卦用事；秋分到大雪为兑卦用事。又以十二辟卦主管一年的十二个月，即复主十一月，临主十二月，泰主正月，大壮主二月，夬主三月，乾主四月，姤主五月，遁主六月，否主七月，观主八月，剥主九月，坤主十月。又以四正卦以外的其余六十卦配七十二候。如以中孚卦配冬至初候为一个节气的开始；以颐卦配大雪末候为一年节气的结束。每一节，每一候都有一定的物候气象为表征。比如，十一月中冬至，为坎卦初六爻用事，其初候始卦为中孚用事，物候表

征为“蚯蚓结”，次候中卦为复卦用事，物候表征为“麋角解”，末候终为屯卦用事，物候表征为“水泉动”。又如六月中大暑为离卦九三爻用事，其初候始卦为履卦用事，物候表征为“腐草为萤”，次候中卦为遁卦用事，物候表征为“土润溽暑”，末候终卦为恒卦用事，物候表征为“大雨时行”，如此等等。显然，孟喜这种解易方法，其特点是运用象数中所包含的阴阳消长变化法则来规定一年四季、十二月、二十四节、七十二候中物候的表现，以之为依据预测未来，推断吉凶。也就是说，要从卦象看天象。依照孟喜卦气图的模式：凡是物候表现正常的就为吉，否则便是凶。然而这一切与卦爻辞中所包含的义理已经没有什么逻辑联系；即便是解释卦爻辞，那也是基于上述象数模式所定的吉凶来对它作牵强附会的解释，已经离开卦爻辞本身所蕴含的义理甚远了。所以，孟喜的卦气说又被称之为阴阳灾变说，它是没有充分的“所以然”道理可以论说的。当然，这并不是说，孟喜卦气说纯粹是胡说八道，他以六十四卦配四季、十二月、二十四节、七十二候，而且每一候都有一定的天象物候为表征，这在很大程度上是对以往人们基于农业生产需要观测天象物候经验的总结。在正常情况下，当某一节气来临时，确有某种与之相应的天象物候出现，否则就意味着气候反常，甚至预示着某种自然灾害可能降临。从这一点上说，孟喜的卦气说未尝不包含有某种值得肯定的因素。问题是孟喜将这种天象物候的变化，主观地配入六十四卦递变的框架之中，加以模式化、图式化，（唐僧一行曾依据孟喜的论说制定了卦气图）特别是把它与人事的吉凶直接联系起来，终于陷入了主观主义和神秘主义。

继孟喜之后，汉易象数派另一位主要代表人物是京房。京房是汉元帝时东郡顿邱人，曾学易于孟喜的门人焦贛，创造了京氏易。他汲取当时流行的五行说，对孟喜的卦气说作了大大的发

挥。其内容主要包括：

第一，八宫卦说。所谓八宫卦，是指乾坤震巽坎离艮兑八卦，又称八纯卦。八宫卦说是将八宫卦按阴阳性质分为两组：阳性组为乾震坎艮，阴性组为坤巽离兑。每一宫卦按阴阳消息的法则和所谓上世、一世、二世、三世、四世、五世、游魂、归魂的次序分别统率七卦（如图 2-1）：

八宫卦次图

	阳 组				阴 组			
八宫卦	乾	震	坎	艮	坤	巽	离	兑
上 世	䷀	䷲	䷜	䷳	䷁	䷸	䷝	䷹
一 世	姤	豫	节	贲	复	小畜	旅	困
	䷫	䷏	䷻	䷖	䷗	䷈	䷷	䷮
二 世	遁	解	屯	大畜	临	家人	鼎	萃
	䷗	䷧	䷂	䷙	䷒	䷤	䷱	䷬
三 世	否	恒	既济	损	泰	益	未济	咸
	䷋	䷟	䷾	䷨	䷊	䷩	䷿	䷞
四 世	观	升	革	睽	大壮	无妄	蒙	蹇
	䷓	䷭	䷰	䷥	䷡	䷘	䷃	䷦
五 世	剥	井	丰	履	夬	噬嗑	涣	谦
	䷖	䷯	䷶	䷉	䷪	䷔	䷺	䷎
游 魂	晋	大过	明夷	中孚	需	颐	讼	小过
	䷢	䷛	䷣	䷼	䷄	䷚	䷅	䷽
归 魂	大有	随	师	渐	比	蛊	同人	归妹
	䷍	䷐	䷆	䷴	䷇	䷑	䷌	䷵

图 2-1

并与他所提出的世应说、飞伏说、纳甲说、五行说（包括五行爻位、五星配卦、五行生克）结合起来，形成了几种可以大大扩展解卦范围和自由度的新筮法，从而大大提高了运用筮占推断人事吉凶的功能。比如：按照京房的世应法，八宫卦每卦六爻由下至上，按元士、大夫、三公、诸侯、天子、宗庙六个层次的尊卑秩序进行排列；人们进行筮占必须以筮得之卦中的某一爻为主，而这一爻的确定则要看筮得之卦属于哪一宫、哪一世？如是筮得一世卦，则以初爻爻辞为主进行解卦，这叫做元士居世，同时也参考与初爻相应（即所谓世应）的第四爻（诸侯）爻辞。如是筮得二世卦，则以第二爻爻辞为主，这叫做大夫居世，同时参考与第二爻相应的第五爻（天子）爻辞。如是筮得三世卦，则以第三爻爻辞为主，叫做三公居世，同时参考上爻爻辞。同理，如是筮得五世卦，则以第五爻（天子）为主，叫做天子治世，同时参考与第五爻相应的第二爻（大夫）爻辞。而当筮得八宫卦中的某一卦时，则以该卦的上爻（宗庙）为主。所谓飞伏说，其理论前提是认为一卦的爻象有飞有伏。“飞”是指爻象显露的一面，“伏”是指隐伏在显露一面背后、与之相对立的一面。比如乾卦，其显露一面——“飞”为六爻皆阳，其“伏”的一面则应是六爻皆阴。这种飞伏说的“优点”是能更灵活地解卦。因为按照飞伏说的原则，可以使占得之卦变为另一卦，从而使得人们除了运用本卦的爻象外，还可以增加一卦的爻象，甚至是运用相对立的爻象进行解卦。比如解巽卦，巽的本义是“巽顺”，但按飞伏说即可以解为于巽顺之中又隐伏有急躁的品德。这样就把解卦的灵活性和自由度大大扩展了。不仅如此，京房还提出纳甲说与五行说来说明卦象，以扩大解卦的范围。所谓“纳甲”是指将八宫卦各配以甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十天干。由于十天干是以甲为首，故称“纳甲”。再以子、丑、寅、卯、辰、巳、

午、未、申、酉、戌、亥十二地支分别配八宫卦各卦的六爻。(具体配法如八卦纳甲图 2-2)

与之同时，他还以二十八星宿（即东方苍龙：角、亢、氐、房、心、尾、箕；北方玄武：斗、牛、女、虚、危、室、壁；西方白虎：奎、娄、胃、昂、毕、嘴、参；南方朱雀：井、鬼、柳、星、张、翼、轸）分别配八宫卦各卦的六爻之位。于是，又将星宿、方位、季节、节气等都纳入对卦爻辞的解释之中。此外，京房还通过五行爻位说，五星配卦说和五行生克说，将金、木、水、火、土五行（与之相应的是五星，即土星镇、金星太白、水星太阴、木星岁、火星荧惑）及其相生相克的关系顺序也纳入八卦或八宫卦以及每宫卦所统率的七卦之中。并用以解说卦爻象。其具体纳法如下列《五行爻位图》（图 2-3）和《五星配卦图》（图 2-4）。

八卦纳甲图

八 卦 爻 位	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑	
上爻	壬戌	癸酉	庚戌	辛卯	戊子	己巳	丙寅	丁未	
五爻	壬申	癸亥	庚申	辛巳	戊戌	己未	丙子	丁酉	
四爻	壬午	癸丑	庚午	辛未	戊申	己酉	丙戌	丁亥	
三爻	甲辰	乙卯	庚辰	辛酉	戊午	己亥	丙申	丁丑	
二爻	甲寅	乙巳	庚寅	辛亥	戊辰	己丑	丙午	丁卯	
初爻	甲子	乙未	庚子	辛丑	戊寅	己卯	丙辰	丁巳	

图 2-2

京房五行爻位图

爻位/八卦 爻位/五行	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
	金	土	木	木	水	火	土	金
上 爻	土	金	土	木	水	火	木	土
五 爻	金	水	金	火	土	土	水	金
四 爻	火	土	火	土	金	金	土	水
三 爻	土	木	土	金	火	水	金	土
二 爻	木	火	木	水	土	土	火	木
初 爻	水	土	水	土	木	木	土	火

图 2-3

京房五星配卦图

乾 (镇星)	震 (岁星)	坎 (太白)	艮 (荧惑)	坤 (太阴)	巽 (镇星)	离 (岁星)	兑 (太白)
姤 (金星 太白)	豫 (莹惑)	节 (太阴)	贲 (镇星)	复 (岁星)	小畜 (太白)	旅 (莹惑)	困 (太阴)
遁 (水星 太阴)	解 (镇星)	屯 (岁星)	大畜 (太白)	临 (莹惑)	家人 (太阴)	鼎 (镇星)	萃 (岁星)
否 (木星 岁星)	恒 (太白)	既济 (莹惑)	损 (太阴)	泰 (镇星)	益 (岁星)	未济 (太阴)	咸 (莹惑)
观 (火星 莹惑)	升 (太阴)	革 (镇星)	睽 (岁星)	大壮 (太白)	无妄 (莹惑)	蒙 (太阴)	蹇 (镇星)

剥 (镇星)	井 (岁星)	丰 (太白)	履 (莹惑)	夬 (太阴)	噬嗑 (岁星)	涣 (岁星)	谦 (太白)
晋 (太白)	大过 (莹惑)	明夷 (太阴)	中孚 (镇星)	需 (岁星)	颐 (太白)	讼 (莹惑)	小过 (太阴)
大有 (太阴)	随 (镇星)	师 (岁星)	渐 (太白)	比 (莹惑)	蛊 (太阴)	同人 (镇星)	归妹 (岁星)

图 2--4

从上述图式中我们不难看出：京房提出五行爻位说、五行生克说和五星配卦说，其主要目的是要把《周易》与当时流行的星象说和五行说联系起来，从而使人们解释卦爻象获得更广阔的范围和更大的灵活性，但归根到底还是为了有利于运用占筮判断人事吉凶。诚如易学大师朱伯昆先生所说的：“京房以五星配卦，取当时天文学中的占星术，说人事吉凶”^①。同时，在论述京房《易传》中解释乾卦，提出“水配位为福德，木入金乡居宝贝，土临内象为父母，火乘四上嫌相敌，金入金乡木渐微”，以及在解震宫归魂卦时提出“金木交刑，水火相敌，休废于时，吉凶生焉”时，朱先生还指出：“此说本于《淮南子·天文训》：‘水生木，木生火，火生土，土生金，金生水。子生母曰义，母生子曰保，子母相得曰专。母胜子曰制，子胜母曰困，以胜击杀，胜而无极。以专从事，专而有功。以义得理，名立而不堕。以保畜养，万物蕃昌。以困策事，破灭死亡。’”并说“此（指《天文训》）是以五行生克说论人事吉凶，京房取其义，解说卦爻象的吉凶”^②。

① 朱伯昆：《易学哲学史》第一卷，第137页。

② 朱伯昆：《易学哲学史》第一卷，第139～140页。

第二，卦气说和阴阳二气说。作为孟喜易说的继承者京房也提出了卦气说，不过，他的卦气说与孟喜的卦气说虽然基本思路相同，却又是同中有异。这“异”表现为：

(1) 与孟喜以四正卦以外的六十卦三百六十爻配一年之日数不同，京房将坎、离、震、兑四个卦也纳入一年的日数之中，即以六十四卦三百八十四爻配一年的日数。其具体配法是：震、兑、坎、离四正卦的初爻，分别主春分（震）、秋分（兑）、冬至（坎）、夏至（离），各主 $1 \frac{73}{80}$ 日；颐、晋、升、大畜各主五日十四分；其余各卦皆主六日七分。从月份而言，则是四正卦中坎当十一月，离当五月，震当二月，兑当八月。其他四本卦则为乾当十月，主立冬；坤当七月，主立秋；艮当正月，主立春；巽当四月，主立夏（如图 2-5）。

(2) 与孟喜只以四正卦主廿四节气不同，京房将除乾坤两父母卦以外的六子卦都纳入主管廿四节气。而之所以不将乾坤两卦纳入卦气，则是因为，在京房看来，乾坤两父母卦“乃阴阳二气之代表或廿四节气的根本”^①。阴与阳，作为易学范畴，它们是指卦爻的性质；作为哲学范畴，它们是指物质性的阴阳二气。这两者又是相互联系的。这联系表现为：以阴阳二气的变化解释《周易》阴阳范畴的变化。因此，《周易》讲变化，本质上是讲阴阳变化；是阴阳二气相互依存、相互出入、相互摩荡引起的变化，推动天地之中万物万类的产生和日新月异、生生不已的变化，这正是《周易》的核心和精髓，也是《易》之所以称之为“易”的真谛所在。关于这一点，京房有过明确的论述。他说：“积算随卦起宫，乾坤震巽坎离艮兑，八卦相荡。二气阳入阴，

① 朱伯崑：《易学哲学史》第一卷，第 144 页。

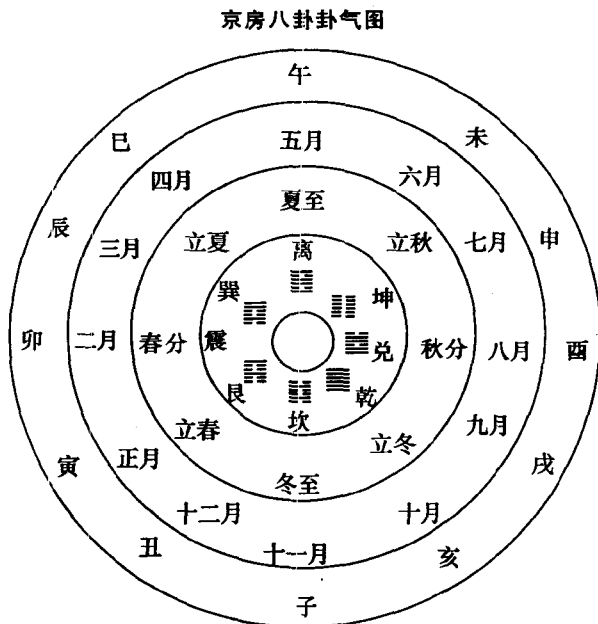


图 2-5

阴入阳，二气交互不停，故生生之谓易，天地之内无不通也。”^①。又说：“阴阳二气，天地相接，人事吉凶见乎其象，六位适变，八卦分焉。阴虽虚纳入阳位称实，升降反复，不能久处，千变万化，故称乎易。易者变也”^②。因此，京房解卦，具有两大特点：一是以阴阳相交、相含、相荡、相争，升降消长、转化等种种变易为基础，结合八宫卦说，卦气说，五行说、纳甲说，解释卦爻象或卦爻辞。比如解家人卦，他说：“火木分形，阴阳得位，内

① 京房：《易传》。

② 京房：《易传》。

外相资，二气相合，君君臣臣，父父子子，兄兄弟弟。易曰家人嗃嗃，妇子嘻嘻，治家之道，分于此也”^①。“家人嗃嗃，妇子嘻嘻”一语，出于家人卦九三爻象辞。按王船山的解释：“嗃嗃，火之烈；嘻嘻，火之余焰之声也。”以之比附于人事，前者谓治家极严，后者为治家失节。此卦为巽上离下䷤。京房认为：巽为木，离为火，所以是“火木分形”。又此卦六二阴爻与九五阳爻为当位之爻，所以是“阴阳得位”。又此卦为震宫五世卦，其内卦九五爻与外卦六二爻为世应关系，所以是内外相资，也是属于阴阳二气相合之象。表征于人事则是君臣父子兄弟都各安其位，故能和谐相处。京房是以阴阳各当其位秩序分明，有如“火木分形”为前提的阴阳二气相合相资的卦象来说明治家应严而有制（“家人嗃嗃”），而不可宽而无量，失去节制（“妇子嘻嘻”）。他认为，判断是否治家有道，其界线就在于此（“治家之道，有分于此”）。又如解大过卦，京房说：“震至于井，阴阳代位，至极则反，与巽为终，退复于本，故曰游魂为大过”。又说：“阴阳相荡，至极则反，反本及末于游魂。分气候三十六，阳入阴，阴阳交互，反归于本，曰归魂，降随卦”^②。这两段解释，牵涉到八宫卦图中“游魂”与“归魂”两个概念，需要稍加说明。什么是游魂卦？在八宫卦图中，它是指的晋、大过、明夷、中孚、需、颐、讼、小过八种卦。其特点是，这八种卦中的第四爻恢复到本宫卦中的四世卦的爻象，但却又未回到内卦之位，而是处于外卦之中，有点像“灵魂”一样游荡，故称为“游魂”卦。而归魂卦则是指八宫卦图中四爻变动之卦（相对于五世卦而言），包括大有、随、师、渐、比、蛊、同人、归妹八种卦。因为它们爻位变

① 京房：《易传》。

② 京房：《易传》。

动的结果，其内卦三爻均恢复本宫卦的内卦象，有如“灵魂”回归，所以称之为“归魂”。弄清楚“游魂”、“归魂”概念，再让我们分析京房解大过卦的上述两段话：所谓“震至于井，阴阳代位”，是指震卦九四爻，居至震宫五世卦——井卦六四爻之位，便成为震宫的游魂卦——大过卦。这种阴阳代位，阴阳互变，表现出某种反回本宫卦爻象的趋势和轨迹——大过卦的第四爻恢复震宫四世卦——升卦的爻象这是震宫五世卦阴阳互变“至极则反”的结果，表现出“游魂”的特征。所谓“反本及末于游魂”的“末”，是指震宫的本卦——震卦。大过卦作为震宫的游魂卦虽有某种反本的爻象，但还不是反了本，而只是反及于“本”之“末”，还只是在外卦中“游荡”，未回到内卦之位。只有当“阴阳代位”进一步发展，进至于“极”，大过的内卦“退复于本”，退复到本宫卦——震卦的内卦，这便是‘归魂’卦——随卦了。京房这两段解释中，“分气候三十六”一句，颇费周折。有的论者认为，“分气候三十六”，是指“一卦六爻，代表六个月的节气，共代表三十六候。”细想起来，这种解释似乎不太明确，因为如说是一卦六爻代表六个月的节气，那是指的哪一卦？为什么它只代表六个月的节气和三十六候？那另外的六个月节气与三十六候又由哪一卦代表？况且，这里是讨论震宫的游魂卦——大过卦，所谓“一卦六爻”似应指震卦或大过卦，那就更难把问题说清了。依笔者之见，所谓‘分气候三十六’，主要是从由乾坤两卦纳甲及其所包含的阴阳二气在一年四季发展过程中此消彼长和“极则反”的法则讲的。首先，按照京房纳甲说，乾之初爻为十一月，属子。二爻为正月，属寅。三爻为三月，属辰。四爻为五月，属午。五爻为七月，属申。上爻为九月，属戌。而坤之初爻则为六月，属未。二爻为四月，属巳。三爻为二月，属卯。四爻为十二月，属丑。五爻为十月，属亥。上爻为八月，属酉。乾坤

两卦各六爻各管六个月。其次，在京房那里，所谓“阴阳代位”，本质上是阴阳二气相摩、相荡，是一个阴入阳，阳入阴，阴长则阳消、阳长则阴消的“极则反”的过程，它与一年四季气候变化也是紧密联系的。一年四季，十二月，二十四节气，七十二候，从阴阳消长的法则看，也可说是阴阳各主管六个月，十二个节气，三十六候：自冬至到芒种为阳长阴消过程；凡经十二个节气，三十六候（每一节气均有初候、次候、末候）；自夏至到大雪为阴长阳消过程。也是经十二个节气，三十六候，而且这两个过程的发展都隐含着“极则反”的法则。京房就是这样把阴阳二气说与八宫卦说、纳甲说和卦气说结合起来解释卦象的。其二，不仅如此，京房还在阴阳二气相交、相合、相争、相荡、升降、消长引起变易的基础上，大谈自然界的灾异与灾变，以之附会于人事吉凶，并认为这是《周易》最主要的功能。按京房自己的说法就是《周易》“生吉凶之义，始于五行，终于八卦”^①。“天地之数，分于人事。吉凶之兆，定于阴阳”^②。为什么说《周易》“生吉凶之义”是“始于五行，终于八卦”？如何理解“吉凶之兆，定于阴阳”？原来在京房看来，八卦之所以能最终“生吉凶之义”，一是因为八卦之爻象与五行之气之间存在联系。按京房的《五行爻位图》，五行各居八卦中各自应居的爻位，人们由筮得之卦和应占之爻及其所可能产生的升降变化，观察应占之爻在《五行爻位图》中所处之位是正还是不正，便可据以推断人事吉凶。这也就是京房自己所说的，《周易》八卦“升降得失，第于六爻，六爻之设生于蓍，蓍之得象而卦生，积算起于五行，五行

① 京房：《易传》。

② 京房：《易传》。

正则吉，极则凶”^①。二是因为阴阳二气相依、相摩、相互消长所形成的岁月的划分，“阴阳之义，岁月分也”^②；岁月之分，也是决定人事吉凶的主要因素，“岁月既分，吉凶定矣”^③。而岁月之分之所以能定吉凶，又是与前述的卦气灾变说联系的。关于这一点，《汉书·京房传》有一段很精辟的议论：“房治易……其说长于灾变。分六十卦更值用事，以风雨寒温为候，各有占验，房用之尤精”。综上所述，可见，京房作为汉易象数派的主要代表人物之一，他创造的诸种筮法，都是旨在引导人们去把握八卦与六十四卦象数的变化，也可以说，他的诸种筮法本身便是他探求象数变化的成果。而他探求象数变化的根本旨归又是在追求预测人事吉凶，即便是解卦也是为着这一目的。至于对《周易》本身所包含的深刻义理的探究，则被京房大大地给冲淡了。

第二节 《易纬》：将孟、京卦气说进一步理论化、神秘化

在京房以后，汉易象数派又一重要代表是《易纬》。中国历史上西汉末、东汉初，为谶纬神学盛行时期，东汉光武帝刘秀颁图谶于天下，更是使之成为一种官方意识形态。所谓“谶”，是指的一种“天启”——神秘主义的预言。所谓“纬”，则是对儒家经典——《易》《诗》《书》《礼》《春秋》的神秘主义解释。《易纬》就是专门解释《周易》的。《易纬》解释《周易》，主要是继承和发挥京房的象数说，特别是他的卦气说，使之更加理论

① 《易传解》。

② 京房：《易传》。

③ 京房：《易传》。

化和神秘化。

首先,《易纬》提出“三易”说,从象数角度进一步探讨了《易》之称为“易”的内涵。认为“易”的含义有三:简易、变易、不易。所谓“简易”是指:易道具有光照天地,分布日月星辰,建立四时节气,化生天地万物的伟大德行^①;然而这一切却又都是于“不烦不挠,淡泊不失”之中^②,无心而为的。而这就是所谓“简易”的真义。因为如此规模浩大,纷繁复杂的创造宇宙万物工程,《易》道竟能于不烦不挠、淡泊不失之中,无心而为便创造成功。这还不算是“简易”吗?所谓“变易”,根本上是指阴阳的变易。这阴阳既是指阴阳二气,也是指构成各种卦象的阴爻与阳爻。“变易”既是阴阳二气的本性,也是阴阳五行化生天地万物万象的根据。“变易者,其气也,天地不变,不能通气。五行迭终,四时更废。君臣取象,季节相和。能消者息,必专者败。君臣不变,不能成朝。纣行酷虐,天地反,文王下吕九尾现。夫妇不变,不能成家。妲己擅宠,殷以之破。天任顺季,享国七百。此其变易也。”^③在《周易》的作者看来,阴阳二气或二象通过变易推动万物万象的变易,这是一个普遍的法则。这变易往往表现为阴阳消息和“极则反”的过程。它既适应于自然界的“五行迭终,四时更废”,也适用于诸如“纣行酷虐,天地反”,“妲己擅宠,殷以之败”和“君臣不变,不能成朝”,“夫妇不变,不能成家”等社会现象。所谓“不易”,则是指的定位不易。“不易也者,其位也”^④。具体地说,就是指,阴

① 朱伯崑:《易学研究史》第一卷,第164页。

② 《乾凿度周易正义序引》。

③ 《乾凿度周易正义序》。

④ 《乾凿度周易正义序》。

与阳以及由阴阳二气所化生的天地万物的基本定位格局是“不易”的。阳升上，阴凝下；天在上，地在下；君南面，臣北面；父为坐，子为伏；夫为唱，妇为随；如此等等，这些基本定位的格局是不会变易的。也就是说，《周易》阴阳卦爻象以及与之相应的阴阳二气于变易之中又有不变者在。只有把握这一点，才能正确地观察和理解各种卦象和爻象及其变化。

第二，提出“太易说”，从象数的角度探讨了八卦的起源。认为《周易》中两个基础卦或父母卦——乾卦与坤卦最始初是产生于无形无象的“太易”之“数”。《乾凿度》说“昔者圣人因阴阳，定消息，立乾坤以统天地也。夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者未见气也；太初者气之始也；太始者形之始也；太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者言万物相浑成而未相离。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形畔，易变而为一，一变而为七，七变而为九，九者气变之究也。乃复变而为一，一者形变之始，清轻者上为天，浊重者下为地。物有始、有化、有究，故三画而成乾。乾坤相并俱生。物有阴阳，因而重之，故六画而成卦”这一段话是把乾坤两卦卦爻象的形成与阴阳二气联系起来，糅合在一起进行论述的。什么是“太易”？它是一种无形无象——“无形畔”的神秘的存在。由于它“无形畔”，所以是“无”，但它又不是纯粹的“无”，因为它里面隐含有能以化变出一切有形有象东西的“数”。从宇宙形成的过程而言，最初是由“无形畔”的“太易”，发展为“气之始”的“太初”，再发展为“形之始”的“太始”，再发展为“质之始”的“太素”，再发展为天与地以及其他万物万象。这一宇宙形成过程中内在地的始初根据便是“太易”中所隐含的“数”。是这“数”的展开形成了乾坤两卦的卦爻象。其具体过程是：始初，“太易”变而

为“一”（与之相应出现的是“太初”——气之未分的浑浊状态，又可称之为元气），再变而为“七”（与之相应出现的是“太始”——形之始），再变而为“九”（与之相应出现的是“太素”——质之始），于是形成奇数阳（气）。“九”为“气变之究”，所以又复变为“一”。按郑玄注，这“一”实际应是“二”，由“二”再变为“六”，又变为“八”，于是形成偶数阴（气）。阴阳（二气）为“形变之始”，它们相互依存、相互摩荡的结果，“清轻者上为天，浊重者下为地”。天地形成的过程需要经过太初、太始、太素，亦即“始”、“壮”、“究”三阶段，其他一切有形有象的事物的形成也要经历这样三阶段。如上所述。有了阴阳奇偶之数与天地之象，便同时相应地形成以阳和阴为根本内容的乾坤二卦（单卦）：乾为一、七、九三阳爻之象；象征天；坤为二、六、八三阴爻之象，象征地。而由于一切事物（包括各种卦象）都包含有阴与阳，或者说都是乾坤二象相互作用的延伸和展开，所以把乾象之阳与坤象之阴再“周而重之”，便形成了六画之卦。

第三，提出“八卦方位说”、“九宫说”，进一步论述阴阳运行与八卦及六十四卦卦爻象的关系。乾坤两卦的形成已如上述，那么，八卦卦象又是怎样形成的呢？在《易纬》的作者看来，八卦作为八种自然物象的象征，它们是太极阴阳变易发展的结果：“孔子曰易始于太极，太极分而为二，故生天地。天地有春夏秋冬之节，故生四时。四时各有阴阳刚柔之分，故生八卦。八卦成列，天地之道立，雷风水火山泽之象定矣”。^①这段话一开始出现了“太极”概念。什么是“太极”？《易纬》作者认为，“太极”是指一种“气形质具而未离”的、混沌未分的元气状态。它是

^① 《易纬乾凿度》。

“形”的开始，也是“形变”的开始。由“太极”一变而分为阴与阳、天与地。这便是《系辞上》所说的“易有太极，是生两仪”，“两仪”既象征天与地，亦是指的阴爻（--）与阳爻（—）或乾坤两卦（单卦）。“仪也者，一阴一阳对立之状也。”^①，阴阳、乾坤相互作用，再变而为阴阳、乾坤四象，这便是“两仪生四象”。“四象”，从卦象角度说是指老阳，少阳，老阴、少阴，即九、七、六、八之数，唐僧一行在《大衍论》说：“三变皆刚，太阳之象；三变皆柔，太阴之象；一刚二柔，少阳之象；一柔二刚，少阴之象”。有人在《周易尚氏学》一书中把乾坤两卦所变成的四象与四时联系起来，指出：“四象即四时，春少阳，夏老阳，秋少阴，冬老阴也。老阳、老阴即九、六，少阳少阴即七、八”。由于“四象”各有阴阳刚柔之分，于是又由“四象”再变而成八卦。八卦象征自然界八种基本物象：天、地、雷、风、水、火、山、泽。由上可见，八卦的形成是阴（--）阳（—）作用展开的结果；而由八卦所象征的自然界八种基本物象，归根到底则是阴阳二气相互作用、运行的结果。因阴阳的内在作用由八卦再展开为六十四卦；由六十四卦的卦爻象及其变化，演化成天下万物万象。而这一切，在《易纬》作者看来，都是有象数规律可寻的。于是他们在继承京房卦气说和五行说的基础上，提出了八卦方位说和九宫说。

所谓八卦方位说是指：在八卦中，以坎、离、震、兑为四正卦，以乾、坤、巽、艮为四维卦，它们各自据有一定的方位，主持一年四季——四时的变化，并以之与卦气说联系起来，使四时的变化体现为阴阳二气相互消长的过程，卦气于八卦中周行一遍为一年计 365 日，每卦主管 45 日。又以之与五行——金、木、

① 俞琰：《周易集说》。

水、火、土，和五常——仁、义、礼、智、信相配，形成了一个内容庞杂而又充满神秘主义色彩的八卦方位模式。具体地就是：震居东方，为木，震为阳，阳生万物，故配以仁；离居南方，为火，离为阳包阴，尊卑各得其所，故配以礼；兑居西方，为金，兑为阴，阴气治理万物，故配以义；坎居北方，为水，坎为阴包阳，象征万物归藏，故配以信；土居中央，统率四方，亦为四维所系，善于决断，故配以智。不仅如此，《易纬》作者还认为：八卦之所以能管四时，配五行，统五常，乃是阴阳二气有规律地运行的结果。这规律就表现为九宫图。所谓“九宫”是指：震、离、兑、坎四正卦为四宫；乾、坤、巽、艮四维卦（从方位说是：乾主西方，坤主西南，巽主东南，艮主东北）为四宫，再加上中宫共为九宫。九宫图的特点之一是横、直、斜之数相加均为十五之数。阴阳二气在太乙神的主宰支配下，有规律地由坎宫出发，到坤宫，到震宫，到巽宫，到中宫，到乾宫，到兑宫，到艮宫，最后到达离宫，结束一个周期的运行。兹列九宫图如下（图2-6）：

九宫图

巽宫（四）	离宫（九）	坤宫（二）
震宫（三）	中宫（五）	兑宫（七）
艮宫（八）	坎宫（一）	乾宫（六）

图 2-6

第四，提出爻辰说，并以天象物候论灾异。爻辰说来源于京房的纳甲说，也是属于卦气说的一种。所不同的是，它将阴阳消长的法则由八卦扩展为六十四卦。具体地就是：按照《序卦》的卦序，每前后两卦往往呈对立性质，比如乾为阳，坤为阴；屯为阳，蒙为阴等等。爻辰说则是以每对对立两卦之六爻各配以十二

辰（即十二地支）中之六辰。比如乾卦与坤卦。乾为阳，坤为阴，两卦“并治交错而行”，“乾贞于十一月子，左行，阳时六；坤贞于六月，中行，阴时六，以奉顺成其岁”^①。这段话中的“贞”字即是“正”字，既可以解为“初爻此为正”（郑玄语），也可以解为“开始”之意。“乾贞于十一月子”，就是指乾卦由其初爻配十一月开始，并配以十二辰中之“子”。“坤贞于六月未”则指坤卦由其初爻配六月开始，并配十二辰中之“未”，所谓两卦“开始交错而行”，则是指乾坤两卦各自的六爻中每一爻所主的月份是依照一阳一阴的路数交错进行的。乾的初爻主十一月，配子；二爻则主正月，配寅；三爻主三月，配辰；四爻主五月，配午；五爻主七月，配申；上爻配九月，配戌，共为“阳时六”。坤的初爻则主六月，配未；二爻主八月，配酉；三爻主十月，配亥；四爻主十二月，配丑；五爻主二月，配卯；上爻主四月，配巳，共为“阴时六”。乾坤两卦之后是屯蒙。屯为阳，屯卦初爻则由十二月配丑开始，蒙卦初爻则由正月配寅开始。其他各卦亦照此类推，唯有泰否两卦配十二辰另有自己的体例，即泰卦六爻从正月配寅一直到六月配未，其间不“错”；否卦六爻则从七月配申到十二月配丑，其间不“错”。

综上所述，可见《易纬》的作者所提出的三易说，太易说，八卦方位说，九宫说，爻辰说等等，把对《周易》各卦的象与数及其相互关系和变化的研究进一步扩展了，使得他们可以以卦气为核心，从方位、五行、五常等多角度对八卦和六十四卦的卦爻象进行解释；另方面，也是更重要的，能以上述各说所导引出来的天象物候变化模式为根据大谈阴阳灾变和人事吉凶。这也就是《易纬·通卦验》所说的：“凡易八卦之气验应，各如其法度，则

① 《乾凿度》。

阴阳和，六律调，风雨时，五谷成熟，人民取昌，此圣帝明王所以致太平法。故设卦观象，以知存亡。夫八卦谬乱则纲纪坏败，日月星辰失其行，阴阳不和，四时易政。八卦气不效，则灾异气臻，八卦气无应失常。”这个观点本来是京房的观点，是对京房五行爻位说、五星配卦说，特别是卦气说的发挥。但与京房不同的是，《易纬》不仅在《通卦验》中大讲阴阳灾变的效验，而且在《稽览图》和《是类谋》等篇中更是进一步宣扬天人感应说和谶纬迷信。前者不仅认为阴阳灾变会影响人事，而且还反过来认为人事的状况（主要是政事如何）也会引起阴阳灾变。后者则将孔子神化，认为孔子秉承天意作纬书，记载有王者受命之符，人们只要依照纬书的记载便可以了解王朝兴衰存亡的原因。这样就把京房的象数说和卦气说更加神秘化了。

第三节 郑玄、荀爽、虞翻象数易的不同表现

在《易纬》以后，象数派的主要代表是郑玄、荀爽和虞翻。特别是三国时的虞翻，把汉易象数说推到了极端，以致不得不向自己的反面转化。

郑玄是东汉时的大经学家，他研究《周易》，继承京房和《易纬》的思想，在卦气说方面没有什么新的创见，其易学的特色主要表现在五行说方面。如果说，京房提出五行爻位说，将五行配于八宫卦各自的六爻之中，《易纬》提出八卦方位说，将五行配入八卦中四正卦所处的方位之中（如以震居东方，为木；离居南方，为火；兑居西方，为金；坎居北方，为水；中央统率四方，为土）都是偏重于对“象”的思考的话，那么，郑玄提出五行生成说则着重是对足以形成八卦与六十四卦的“数”及其与五

行关系的思考。

首先，郑玄汲取和发挥《月令》的思想，解释《周易·系辞》提出的“天地之数”与“大衍之数”。认为《月令》所讲的五行之数，与《周易》所讲的天地之数和大衍之数是相通的。天数一、三、五、七、九可以按水、火、土、金、木的顺序与之相配；同样，地数二、四、六、八、十也是如此。实际上，这是以五行相生的次序解释《系辞》中天地之数排列的顺序。不仅如此，郑玄还认为，按照《月令》的观点，五行之数还有生数与成数，只有生数与成数“相匹”“相偶”才能真正化成万物。按照上述思路把天地之数与五行之数结合起来，那就是：天地之数各有五，它们与五行相配的模式是“一曰水，天数也；二曰火，地数也；三曰木，天数也；四曰金，地数也；五曰土，天数也”。而《月令》所说的生数与成数“相匹相偶”，在《周易》中也就是阴阳“相匹相偶”。具体地说便是：“地六为天一匹也；天七为地二偶也；地八为天三匹也；天九为地四偶也；地十为天五匹也。二五阴阳各有合，然后气相行，施化行也。”^①这段话中所谓“二五阴阳各有合”的“二五”就是指的天数与地数各有五个，是它们表现为阴阳各有合，才使行“气相得”而显示出生化万物的功能。按照郑玄的五行生成图，生数与成数“相匹”“相偶”的具体内容是：天一生水于北，地六成之；地二生火于南，天七成之；天三生木于东，地八成之；地四生金于西，天九成之；天五生土于中，地十成之。^②不仅如此，郑玄还认为：足演成八卦和六十四卦的大衍之数也是来自于天地之数。在郑玄看来，天地之数之和五十有五，从根本上说就是大衍之数。之所以

① 《春秋疏》引。

② 郑玄：《礼记正义月令疏》。

大衍之数只为五十，而不是五十五，那是因为将天地之数与五行之气相配后，“五行各气并，气并而减五”，所以才“惟有五十”^①。所谓“五行各气并”，是指“地六成水于北，与天一并；天七成火于南，与地二并；地八成木于东，与天三并；天九成金于西，与地四并；地十成土于中，与地五并也”^②。然而，“五十”作为大衍之数有一个缺点：它无论如何也不能形成占筮中需用的九、六，七、八，即老阳、老阴，少阳、少阴之数，所以需要“更减其一”，成为“其用四十九”，这样便可以进行占筮，并从筮得的九、六，七、八之数中获得各种卦象了。

最后，郑玄以五行生成说，亦即“五行各气并”的理论解释《系辞传》“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”一段话。认为“精气”是指七、八之数，即少阳、少阴不变之爻，而“游魂”则是指九、六之数，即老阳老阴可变之爻。从五行生成来说，则七、八既表示精气，又为木八火七处东南之方位，为阳气胜盛生物之时，所以说是“精气为物”。而九、六既表示“游魂”，又为金、水之数，金九水六处西北之方位，为阴气盛，引起物变之时，所以说是“游魂为变”。从物象来说，木生火，象征物有所伸，所以说“精气谓之神”，而金熔为水，象征物有所归，所以说，“游魂谓之鬼”。郑玄就是这样以五行之数 and 五行之象的作用与变化来解释生死鬼神现象的。然而郑玄作为糅合古文经学与今文经学的经学大师，在其易学思想中，除了继承、汲取和发挥京房《易纬》等象数派的理论外，也重视对费直易学——汉代义理派思想的汲取，这主要表现在两方面：一是注重以儒家“三礼”注易；二是重视《彖传》《象传》对经文的解释。这些对

① 《礼记正义月令疏》。

② 《礼记正义月令疏》。

于以后的义理派，特别是王弼等人的易学思想产生了直接的影响。

分析了郑玄以后，再说荀爽。与郑玄相比，荀爽的易学思想应是同中有异。就其同者而言，荀爽也是继承了京房等的八宫卦说、飞伏说、卦气说解易，只是在运用卦气说时，荀爽不注重据之以大讲灾异，更不像《易纬》那样大讲天人感应，而是着重讲人们如何适应各种季节的卦气用事，采取与之相适应的举措，而不可违背卦气的规律盲目行动。从这个意义上说，郑玄、荀爽的卦气说较之京房特别是《易纬》的卦气说更加逼近真理。然而问题不止于此，真正构成与郑玄的主要区别还在于，荀爽根据京房“乾坤者阴阳之根本，坎离者，阴阳之性命”的命题提出乾升坤降说，从“象”的角度，特别是从爻象变化的角度进一步发挥了汉易象数派的思想。什么是乾升坤降？就其本来意义讲，它是采取象说，即以乾为天，“本乎天”的乾是“亲上”的；以坤为地，“本乎地”的坤是“亲下”的，并根据这一思想，认为：乾卦的九二爻上升，占据坤卦六五爻之位；坤卦六五爻下降，取代乾卦九二爻之位，这是一个爻变的基本规则，据此可以解释《周易》的经与传。比如解释《文言》“云从龙，风从虎”与“本乎天者亲上，本乎地者亲下”之句时，荀爽说：“龙喻王者，谓乾二之坤五为坎也”，“虎喻国君，谓坤五之乾二为巽，而从三也，三者，下体之君，故以喻国君”。这里的坎不取义为坎险之坎，而是取象为云，“龙”象征王者，王者登九五之位，使卦象变为坎，故有“龙从云”之象。而虎则象征比王者低一等的国君，其卦象变化为坤五降至乾二而从三，使卦象由乾变为巽，故有“风从虎”之象。至于“本乎天者亲上，本乎地者亲下”一句，荀爽同样也是按乾升坤降原则解释的。他说：“九二本出乎乾，故曰本乎天，而居坤五，故曰亲上”，“六五本出乎坤，故曰本乎地，降

居乾二，故曰亲下也。”^① 这是说，乾卦九二爻上升至坤卦六五爻之位，使坤卦变为坎卦；坤卦六五爻下降至乾卦九二爻之位，使乾卦变为离卦。而坎离两卦的单卦又是既济与未济卦的两体。所以说，乾坤是父母卦，而坎离又是“乾坤之家，而阴阳之府”^②。坎离是“乾坤之家”，又是“阴阳之府”。这是一个新的命题。荀爽正是从这一点出发，进而提出阳升阴降说，即认为：一卦六爻中的阳爻与阴爻不仅是二、五爻，其他各爻均可按照阴阳升降的原则进行变化。这样就不仅使对占得的本卦的解释获得更多的灵活性，而且也可以由此卦变为彼卦，从而更加扩大了解卦的范围和自由度。试举例如下：比如，他解泰卦九二爻辞“朋亡，得尚于中行”一句说，“中谓五，坤谓朋，朋亡而下，则二得上居五而行中和”^③。“朋亡”在这里是指大人君子在治国中无朋比之私。“中和”，是指的中和之道，也就是“中行”。“中谓五”是说六五爻（阴）居上体卦之中位。把荀爽这段话连起来解释就是：泰卦䷊六五爻居上体卦之中位，其上体卦坤象征着朋比或朋党，按照阴阳升降的原则，坤阴下降，意味着“朋亡而下”，也就意味着大人君子去掉了朋比之私，故而九二上升至五，占据了君位，便能行中和之道。这是就一卦之中阴阳升降而言的。不仅如此，还有另一种情况：即按阴阳升降原则，一卦爻位的变动，可以由此卦变成为彼卦。在爻位变动中，一般地说，属于阳升阴降的，应象征为吉、为顺、为通；相反，属于阴升阳降的，则意味着险难、凶咎和不顺。以上两方面的结合，构成荀爽的卦变说。为了说明卦变说的特点，也举例如下：比如解屯卦䷂

① 李鼎祚：《周易集解》第15页。

② 李鼎祚：《周易集解》第15页。

③ 李鼎祚：《周易集解》第56页。

《彖》“刚柔始交而难生，动乎险中，大亨贞”一句，荀爽说：“物难在始生。此本坎卦也。案初六升二，九二降初，是刚柔始交也。交则成震，震为动也。上有坎，是动乎险中，大亨贞也。”^①“屯”的本意是“屯难”，意味着物的“始生”之难。而屯卦本来就是由坎卦变来的，坎卦下体初六与九二互易其位，即成屯卦。而屯卦的初九与六二相交，阳升阴降，刚柔始交，即成震（“交则成震”）。屯卦下卦为震，上卦为坎，有“动在险中”之象；虽是“动在险中”，但因其属阳升阴降之动，且屯卦之六二爻与九五爻均各为当位，象征物的生长正常而亨通，所以说是“大亨贞”。再如解困卦䷮《彖》文“困，刚揜也，险以说”一句，荀爽说：“此本否卦，阳降为险，阴升为悦也。”^②这是说，困卦是由否卦䷋变来，否卦上体的上九爻与下卦的六二爻相互易位即成困卦。然而，这种易位属阴升阳降“困刚揜”之列，所以说是“阳降为险，阴升为悦”，对于人事来说，则意味着“君子虽陷险中犹不失中和之行也”^③。总之，荀爽通过乾升坤降说和阴阳升降说亦即卦变说，进一步展开了对卦爻象变化的议论。如果说，郑玄主要是从“数”的角度对汉易象数派思想有所发展的话，那么，荀爽则着重从“象”的角度进一步丰富了汉易象数派的筮法，这也是郑荀二人的又一区别所在。继郑玄、荀爽之后，汉易象数派最重要的代表人物是虞翻（这期间虽然还出现过魏伯阳的《周易参同契》，那主要是把《周易》运用于道家的炼丹，在理论上没有多少建树，故从略）。

说过了荀爽，再来看看虞翻。虞翻是三国时吴国大经学家，

① 李鼎祚：《周易集解》第30页。

② 李鼎祚：《周易集解》第154页。

③ 李鼎祚：《周易集解》第154页。

“曾得家传西汉今文孟氏《易》，而将八卦与天干、五行、方位相配合，推论象数”。但他在易学上的主要贡献则是继承和发挥汉易前辈，特别是荀爽的思想，提出了系统的卦变说，同时把取象范围大大扩展，从而把汉易象数派的理论，特别是关于“象”的变化理论推到十分庞杂而繁琐的阶段。

首先，他根据《说卦》“乾，天也，故称为父；坤，地也，故称为母”的提法，运用荀爽的乾升坤降说从乾坤两个基本卦推出坎离两卦；再由坎离两卦按互体法推出震、巽、艮、兑四卦，从而完成了由乾坤两父母卦生出六子卦的过程。这过程也是虞翻所理解的《易·系辞上》“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的过程。它大体分为三步：第一步是“太极生两仪”。虞翻把“太极”称为“太一”，“太极，太一也”^①，因而太极生两仪也就是太一生两仪。这“太一”很可能是指的一种所谓太一之神，说明虞翻易学包含浓厚的神秘主义因素。而“两仪”则是指的乾坤两卦，“两仪乾坤也”，它象征着天与地。“两仪生四象”，这“四象”按卦气说象征春夏秋冬四时，“四象四时也”^②。从卦象来说，则是指的震、离、兑、坎四卦，这四卦又是由乾坤两卦遵循乾升坤降和阴阳刚柔升降原则进行卦变的结果。以上两方面内容的结合，按虞翻的说法就是，“乾二五之坤成坎离震兑。震春、兑秋，坎冬，离夏，故两仪生四象”^③。然而，“四象”又如何生“八卦”呢？为了解释这一点，虞翻除了采用阴阳刚柔升降说外，主要采用了互体法。所谓互体，是指一重卦中的二、三、四爻与三、四、五爻相互为体。按京房的说法

① 李鼎祚：《周易集解》。

② 李鼎祚：《周易集解》。

③ 李鼎祚：《周易集解》。

是，“会于中，以四为用，一卦备四卦，谓之互。”^①按照互体法，除八纯卦外，其余各重卦每一卦都可分为内单卦、外单卦、内互单卦、外互单卦共四个不同的单卦。比如屯卦䷂其内单卦为震，外单卦为坎，内互卦为坤，外互卦为艮。又如蒙卦䷃，其内单卦为坎，外单卦为艮，内互卦为震，外互卦为坤，如此等等。至于乾坤两卦，由于它们是由纯阳或纯阴组成，便不可能形成新的互体卦；其他六纯卦则由于其内卦与外卦相同，故每卦互体结果，只能形成三单卦。了解上述互体法的基本内容，便能了解“四象生八卦”的道理了。所谓“四象生八卦”，首先是乾坤两卦遵循乾升坤降原则产生坎离两卦，而坎离两卦互体的结果是：坎卦䷜互体，形成坎、震、艮三单卦；离卦䷝互体，形成离、巽、兑三单卦；再加上乾坤两父母卦便成为八卦了。本来，乾坤两卦按乾升坤降和阴阳刚柔升降法则是会形成坎离震兑四卦的，而这里之所以只讲坎离两卦互体，不讲震兑互体，因为坎离两卦互体的结果，已包含有震兑两单卦，而震兑卦互体的结果与坎离两卦互体的完全相同，所不同的只是，由乾坤两卦，按乾升坤降原则只能产生坎离两卦，而不能形成震兑两卦。正是在这个意义上，京房说：“乾坤者，阴阳之根本，坎离者，阴阳之性命。”虞翻的上述卦变说正是发挥了京房的这一思想。

第二，按阴阳消息的思路，由乾坤两卦推出十二消息卦；再由十二消息卦又推出二十六对杂卦。虞翻认为，最早由孟喜提出的十二消息卦，是由乾坤两卦沿着阴阳消息的法则一步一步推演出来的。整个过程分为两大阶段：第一阶段为“以乾推坤”，从复卦䷗一阳生开始，到临卦䷒二阳生，到泰卦䷊三阳生，到大壮卦䷡四阳生，到夬卦䷪五阳生，再到乾卦䷀六爻皆阳，把“阴”

^① 京房：《易传》。

给全部推出了。所以此阶段又可称为“阳息阴消阶段。第二阶段为“以坤变乾”，从姤卦䷫一阴生开始，到遁卦䷠二阴生，到否卦䷋三阴生，到观卦䷓四阴生，到剥卦䷖五阴生，最后到坤卦䷁六爻皆阴，完全取代了“阳”，所以此阶段又可称为“阳消阴息”阶段。不仅如此，在虞翻看来，由于十二消息卦按阳爻与阴爻在各卦中所占爻数多少不同可以分四大类：第一类为一阴一阳和五阴五阳之卦包括复、姤、剥、比、豫、谦、师、夬、大有、小畜、履、同人共十二卦。第二类为二阴二阳之卦，包括临、遁、颐、屯、震、明夷、蒙、坎、解、升、大过、鼎、巽、讼、革、离、家人、无妄等十八卦。第三类为三阴三阳之卦，包括泰、否、节、归妹、贲、既济、丰、蛊、井、恒、咸、旅、渐、困、未济、噬嗑、涣、随、益、损共二十卦。第四类为四阴四阳之卦，包括大壮、观、大畜、需、睽、兑、离、革、鼎、大过、萃、晋、蹇、艮、坎、蒙、屯、颐共十八卦。总之，六十四卦除乾与坤，中孚与小过外，其他各卦均可分别纳入上述四类卦型之中。也就是说，按照阴阳刚柔升降和阴阳互易的原则，二十六对杂卦均可由十二消息卦推演出来。对此，虞翻曾专门作了论证。比如需卦䷄，虞翻认为它是由大壮卦变来的。“大壮四之五”^①，大壮卦䷡的九四爻与六五爻互易其位即成需卦。又如蛊卦䷑是由泰卦䷊变来的。泰卦的初九爻（刚）上升代替上六爻；其上六爻（柔）下降取代初九爻，这样刚上而柔下，形成上卦为艮，下卦为巽，即成蛊卦。“泰初之上。故刚上，坤上之初，故柔下。上艮下巽，故巽而上，蛊也。”^②需卦与蛊卦如此，其他杂卦亦相类似。

① 李鼎祚：《周易集解》。

② 李鼎祚：《周易集解》。

第三，提出旁通说和半象说，把卦变的范围，推向“繁杂琐屈，不可胜纪”（王夫之语）的地步。什么是“旁通”？“旁通”一词，源出于《文言·乾》：“六爻发挥，旁通性也”。因此，一般地说，旁通卦是指六爻皆相反的两卦，基本上也是指的错卦。什么是错卦的“错”？“错者，阴阳相横对也”，“一左一右谓之错”^①。我们通常讲的“八卦相错”，就是指乾☰与坤☷，震☳与巽☴，坎☵与离☲，艮☶与兑☱相错，它们既是相错，又是旁通，由此类推，六十四卦便可以构成三十二对旁通卦。也就是说，按照“旁通性”的原理，当人们筮得某卦时，不仅可用本卦的卦象解释卦、爻辞，还可以结合运用旁通卦的卦象，解释卦、爻辞，从而使解卦的可能选择再增加一倍。不仅如此，虞翻又提出了半象说。顾名思义，所谓“半象”，即指一卦半体之象。具体地说就是：一单卦三画中的上两画或下两画均可视为半象。比如兑☱的上二画☶像坎☵的上半象，坎为雨，兑的上半象为坎，下画为阳，所以可以把兑解释为不雨之象。又如艮☶的下二画像坤☷的下半象，坤为帛，艮卦的上画为阳，所以可以把艮卦解释为束帛之象。如此等等，通过半象说，虞翻又进一步扩大了解卦的范围和灵活性。

第四，提出逸象说，把取象的范围空前地扩展了。什么是“逸象”？“逸”者，散佚也。因此，“逸象”就是指逸失的八卦所象征之象。逸象一事，据说孟喜早已提出过，后人称之为孟氏逸象，共有四百四十条。到三国时虞翻又搜集“逸象”百余种。清惠栋又从虞氏易注中整理得逸象三百一十种。诸如以乾为德、为王、为人、为神、为盈、为中、为施、为嘉、为好；以坤为理、为事、为臣、为民、为虚、为拇、为丧、为经、为害、为死、为

① 来知德：《周易集注》。

苹、为土、为器、为晦、为圉；以震为侯、为主、为兄、为夫、为言、为行、为乐、为出、为作、为麋鹿；以巽为妻、为处、为随、为通、为号、为包、为杞、为白茅、为舜；以坎为孚、为疑、为后、为臀、为酒；以离为隼、为鹤、为夏、为罔；以艮为背、为皮、为尾、为笃实、为术、为小子、为宗庙、为僮仆、为城；以兑为妹、为孔穴、为刑人、为小；如此等等，从而把取象的范围大大扩展了，至于人们问及根据什么说这些是“逸象”？它们与八卦所象征的八种基本物象有什么关系？对于这些问题无论是孟喜还是虞翻都是不能认真回答的，如果硬要他们回答，也只能是牵强附会，就像王船山所深刻指出的：“汉儒泥象，多所附会，流及于虞翻，而曲象互体，半象变爻，曲以象物者，不可胜记”^①。

第五，以《易·系辞》“悬象著明，莫大乎日月”为根据，汲取孟喜、京房思想，提出纳甲说，其特点是以月亮的晦朔盈亏象征八卦，再纳以天干，以显示出八卦的消息过程。也许人们会问：八卦如何纳“天干”？朱震的解释是：“举甲以该十日也（按：“举甲”即是“纳甲”，也即是“纳天干”）乾纳甲壬，坤纳乙癸，震巽纳庚辛，坎离纳戊己，艮兑纳丙丁，皆自下生”。按照这个原则来理解虞翻的八卦消息月体纳甲的过程那就是：以震表示一月中初三月光初生、升于西方之象。震纳庚，所以叫做“三日暮，震象出庚”^②。以兑表示初八上弦月升起之象，兑纳丁，所以叫做“八日，兑象见丁”^③。以乾表示十五满月“居于

① 《周易外传系辞下传》第三章。

② 朱伯崑：《易学哲学史》。

③ 朱伯崑：《易学哲学史》。

东”之象，乾纳甲，所以叫做“十五日，乾象盈甲”^①。以巽表示十六日月由圆而缺“居西”之象，巽纳辛，所以叫做“十六日旦，巽象退辛”。以辰表示二十三日下弦月“位于南”之象，艮纳丙，所以叫做“艮象消丙”。以坤表示三十日月晦“居东”之象，坤纳乙，所以叫做“坤象灭乙”。从表面上看，虞翻搞这一套卦象与月象相配的模式，似乎只是在玩弄某种“象”变的戏，实际上他有自己明确的目的。这目的就是：试图引导人们按照他的模式应时而动，以趋利避害，逢凶化吉。

第六，虞翻通过上述卦变说、取象说、纳甲说建立了一个庞大冗繁的筮法体系。虞翻的易学思想实际上是对整个汉易象数派思想的总结。特别是在“注重卦象，以象解辞”方面，更是有很大的扩展与发挥。他所做的一切努力，按其本意是想更方便、更能自圆其说地解释《周易》的经与传，并运用它去解释一切主客观现象，进而判定人事吉凶。然而，“物极必反”，他把卦变与取象扩展到极至的结果是事与愿违，对卦、爻象和卦爻辞的解释往往不是陷入自相矛盾，便是牵强附会，甚至流入荒诞无稽，而与卦、爻辞的本来意义则相差甚远了。为了说明这一点，兹举数例如下。

例一：据说三国时吴国孙权闻知关羽兵败的消息，欣喜之余请虞翻算卦，“得兑下坎上䷹节，五爻变之临䷒”。临卦卦辞为：“元、亨、贞，至于八月有凶”。于是虞翻便据此推测关羽“不出二日，必当断头”，据说事后验证果真如此云云。然而，虞翻这种对临卦的解释及其对人事吉凶的推断完全是牵强附会的。因为临卦卦辞“至于八月有凶”的本来意义是指按孟喜十二月卦说，阳气始生于复，“自复至遁，凡八月，自建子至建未也，二阴长

① 朱伯崑：《易学哲学史》。

而阳消矣”，^① 故有凶。而临卦为“二阳方长于下”，意味着“阳道向盛之时”，故而卦辞要求大人君子预为警戒凶险的到来。之所以如此，是因为，此时“阳虽方长”，但按卦气说，八月由为复开始，经历八月至遁䷗二阴生，为阴长阳消的开始，“是有凶也”，意味着将有某种凶险到来之兆，故而君子必须事先有所警惕，有所思虑和预防，方可获得长久之安。否则，因目前之盛而骄傲自满，忘乎所以，必将招致灾祸降临而悔之晚矣。君子“方盛而虑衰，则可以防其满极，而图其永久。若既衰而后戒，亦无及矣。自古天下安治，未有久而不乱者，盖不能戒于盛也。方其盛而不知戒，故狃安富则骄侈生，乐舒肆则纲纪坏，忘祸乱则衅孽萌，是以浸淫不知乱之至也”^②。可见，虞翻用节卦变临卦，进而又运用临卦卦辞解释关羽兵败现象，并断推出“不出二日，必当断头”，那完全是荒诞无稽，牵强附会，而与临卦卦辞的本义无关的。

例二：解蛊卦䷑《彖》文，“先甲三日，后甲三日，终则有始，天行也”。这段话，本来是讲人君治国道理的。按《彖》文本身解释，蛊卦的卦象为“刚上而柔下”。王船山说“下以柔承上，为臣事君，子养父之象”，“蛊，元亨，而天下治也”（《蛊·彖》）。可见，蛊卦的“蛊”，在这里指的是“蛊治”。由于“蛊”有“坏乱”之义，所以“蛊治”既可指防乱于未起之治，也可指拨乱反正之治，“蛊有复治理”^③。所谓“先甲三日”的“甲”，有“开首”、“开始”之意。在这里可以指十天干“由甲至癸”（王船山语）之始，也可泛指事之始。“如甲第，甲令，皆谓首

① 《二程集》第三册，第794页。

② 《二程集》第三册，第794页。

③ 《二程集》第三册，第788页。

也，事之端也”^①。“三日”，可以按纳甲，指的辛日（先甲三日）和丁日（后甲三日），也可泛指先后更久远的时间。“天行”，指天道运行。了解了上述几个词的基本含义，再把这段话连起来解释，那就是：人君治国必须高瞻远瞩，敬始慎终，既能于“乱起”之时，“究其所以然”，又能于“乱平”之后，“虑其将然”；要“虑之深”而“推之远”。只有“虑之深”“究其所以然”，方能知“救之之道”；只有“推之远”“虑其将然”，方能知“备之方”。只有“善于救治”方可做到“前弊可革”；只有“善于防备”方可做到“后利可久”。以上这些正是“古之圣王所以新天下而垂后世”^②的治国之道。推行此道应如天道运行，有始有终，终而复始，“夫有始则必有终，既终则必有始，天之道也。圣人知终始之道，故能原始而究其所以然，要终而备其将然，先甲后甲而为之虑，所以能治蛊而致元亨也”^③。然而虞翻的解释则完全不同。他说：“初变成乾，乾为甲，至二成离，离为日。谓乾三爻在前，故先甲三日，贲时也。变三至四，体离，至五成乾。乾三爻在后，故后甲三日，无妄时也。易出震，消息历乾坤象。乾为始，坤为终，故终则有始。乾为天，震为行，故天行也。”^④按照虞翻的阴阳刚柔升降和阴阳互易以及旁通的筮法，所谓“初变成乾”，是指蛊卦䷑按旁通法，初六爻变为初九爻，则此卦的下卦成为乾。按纳甲说，“乾为甲”。“至二成离”，是指变卦的下卦乾之九二爻旁通变为六二爻，则此下卦又成为离，“离为日”，离卦是象征太阳的。“乾三爻在前，故先甲三日，贲

① 《二程集》第三册，第788页。

② 《二程集》第三册，第789页。

③ 《二程集》第三册，第790页。

④ 李鼎祚：《周易集解》。

时也”，是说上述卦变，乾阳三爻之形成在离之前，所以是“先甲三日”，其卦变的结果为贲䷖，所以说是“贲时也”。所谓“变三至四，体离”是指贲卦九三爻与六四爻互易其位，使此卦下体成为震，上体成为离。“至五成乾”，指上体离卦六四爻变为九五爻成为乾。由于这乾卦三爻的形成是在离之后，所以说是“后甲三日”。而由于卦变之后，形成上体为乾，下体为震的无妄卦，所以说是“无妄时也”。下卦为震，震乃一阳生之卦，所以是“易出震”。“消息历乾坤象”，是说阴阳消息的始终是以乾之六纯阳与坤之六纯阴为标志，乾为始，坤为终，终而又有始。乾象征天，震象征行，所以是“天行也”。以上这些，就是虞翻解释蛊卦《彖》“先甲三日，后甲三日，终则有始，天行也”一句的大体方法和内容。且不说这种解释转弯抹角，实际上是故作玄虚，玩弄象变游戏，更重要的是它对《彖》文本身也是曲解其词，谈不上揭示其中蕴含的义理。

例三：解小畜卦《彖》文：“密云不雨，尚德也”。按一般筮法解释，此卦上巽下乾，六四爻以一阴既当位又处上位而为主；下卦乾之健行方锐，而遇六四以柔道止其过健；九五爻、上九爻皆为六四爻所用，以成其巽入之德，故谓之小畜。小畜者，“柔得位而上下应之”^①也，其特点是以阴柔畜阳刚，属于“以小畜大”^②，或者说“畜道不能成大”^③。那么，《彖》文中“密云不雨，尚德也”又是指的什么呢？它是指：小畜卦有“密云不雨”之象。之所以如此，是因为阴阳二气不和。“阳上济”——九五、上九二爻阳气升上（“尚德”），不与六四爻阴气和，而六四阴爻

① 《周易·小畜·彖》。

② 《船山全书》第一册，第130页

③ 《二程集》第三册，第745页。

为下三爻阳气所遏，不得下降，故只能为密云而不雨。“二气不和，阳尚往而上，故不成雨”^①。以之比附于人事，则象征着人们能守成而不能开创伟业。王船山曾以汉光武帝为例说明此象：“汉光武以柔道治天下，卒能止天下之竞而养以安。用此道也。然其为亨，能止阳而不使过，则抑未足以开物成务而化成天下，故又为‘密云不雨，我自西郊’之象”^②，也即是“畜道不能成大”之象。然而虞翻却运用他复杂的卦变说，把这句话解释得令人莫名其妙。他说：“密，小也。兑为密，需坎升天为云，附地为雨。上变为阳，坎象半见，故密云不雨，上德也”^③。把“密”释为“小”是可以的，但何从说“兑为密”？虞翻运用了互体法，即小畜䷈，二、三、四爻互体即成兑，按他的逸象说，兑为小，引申而为密。又如何理解“需坎升天为云，坠地为雨”？这是因为虞翻认为，小畜卦系由需卦变来，需卦䷄上六变为阳爻，即成小畜卦。需卦为坎上乾下，坎为水，水升于天上为云，坠地方为雨。又如何理解“上变为阳，坎象半见”？这是因为，小畜卦上卦为巽䷸，巽之中有坎之半象☵，所以是“坎象半见”，而这半象又同本卦的互体卦兑卦相依附，故有密云不雨之象。其原因是“上变为阳”，乾“上往”而“坎象半现”。眼看阴云密布，大雨将至，可雨就是没有落下来。总之，短短七个字的一段小畜《彖》文，虞翻竟运用了旁通、互体、逸象、半象等各种卦变法，转弯抹角，把简单的事情搞得复杂而又玄虚。仅仅是运用和摸清他随心所欲和牵强附会的卦变方式，也会把人搞得头昏眼花，无法扼其要领，而这一切努力又与人们在研究《周易》中必须深入

① 《二程集》第三册，第745页。

② 《船山全书》第一册，第129页。

③ 李鼎祚：《周易集解》第49页。

挖掘和把握其中的义理却毫无关系。

总之，虞翻易学是汉易象数派思想的总结，也是它的终结。作为总结，它集以往汉易象数派的大成，使之更加系统化、理论化；作为终结，它把汉易象数说，特别是象变的理论推到了极至。一部《周易》的筮法，被虞翻搞得如此庞杂繁琐，使人难以把握其究竟，却又可以对《周易》卦爻辞随心所欲地进行解释，哪怕是流入明显的荒诞不经，也仍然可以被他的各种筮法所容纳，这样也就使得他的易学思想，乃至整个汉易象数派思想走到了尽头，它势必要向自己的反面转化。

第三章 魏晋时期王弼、韩康伯为 代表的玄学义理易

魏晋时期，是中国历史上的动乱时期。三国争战后，西晋建立的统一政权，仅仅只维持一个短暂时期的稳定，便又陷入更加混乱的纷争之中。晋武帝司马炎有鉴于曹魏“禁锢诸王，帝室孤立”的“教训”，恢复早已被历史抛弃的西周分封制，前后封了二十七个同姓王国和五百多个异姓王国。这些王国不仅可以自行任用官吏，而且拥有数量不等的军队。司马炎采取此项举措的初衷，是想在皇族和各大士族势力之间建立一种制约机制，以利用矛盾，巩固自己的统治。殊不知事与愿违，各分封王国，主要是各皇族王国势力壮大的结果，严重地动摇了中央政权的基础；加以晋武帝后期统治十分专横、野蛮、荒淫、腐朽，对政敌残酷杀夺，对亲信滥赏，两者结合，使得朝廷大小官员日处于“得失急骤，生死无常”的惶恐之中，人们的心境也处于时而紧张急躁，时而颓废虚无的极端矛盾状态。严重的政治危机终于导致王朝崩溃，晋武帝死，惠帝即位，便出现“八王之乱”，进而引起北方异民族入侵中原，最后导致南北朝分裂。上述复杂的政治形势反映到意识形态领域，也出现了复杂的情况：奉行仁义治国的儒学权威被严重动摇了，代之而起的是崇尚虚无的老庄思想；曾经风行一时的谶纬神学不那么行时了，种种神秘主义的预言，在人们祸福无常的遭遇面前显得苍白无力，甚至荒诞不经；与之相适应，继承今文经学传统的繁琐而又带有浓厚神秘色彩的解经方法，使越来越多的人感到厌烦和困惑，逐渐转向以老庄思想为武

器，运用古文经学的“通训诂”、“举大义”的解经方法；他们重视探求事变的内在原因，探求隐藏在事变背后的“深几”，“唯深也故能通天下之志，……唯几也故能成天下之务”^①，呈现出鲜明的理性主义倾向。这一切表现在易学研究领域，那就是：在一个时期内尽管象数派解易方法依然大有人在，诸如曹魏时先后与王弼、锺会驳难的荀融与荀辉，魏晋之际批评锺会、驳难《易无互体论》的荀爽，东晋时著《易象妙于见形论》的孙盛与继承京房以来汉易传统的干宝，以及三国时以卦爻象和阴阳之数占算时日吉凶和鬼怪灾异之事的术数家管辂等等，尽管这些人坚持用象数解易，花费不少心力围绕《周易》宗旨，言、意、象关系，以及“太极”问题，与何晏、锺会、王弼等人展开争辩，但与其前辈相比，却拿不出多少新的东西，更无法使汉易象数派摆脱面临的困境。与之相反，一些有创新风格的思想家则继承和发扬《易传》的传统和古文经学的学风，决心抛弃汉易象数派繁琐而神秘的解易方法，注重对《周易》经、传中蕴含的义理的探究。又鉴于这种探究在很大程度上融会了老庄思想，所以人们把它称之为玄学易。玄学易是魏晋南北朝时期易学义理派的特殊表现。其特点是：注重义理，文字力求简明；以《易传》观点注解《周易》经传；崇尚老庄。属于这一派的人，先后有王肃、何晏、锺会、阮籍、向秀、欧阳建、庾阐、张藩、等等，而其中最具代表性的人物则是王弼与韩康伯。

① 《魏书·何晏传》。

第一节 王弼以老解易——玄学易的产生

王弼，三国时魏国山阳高平人，中国历史上具有划时代意义的思想家，虽然只活到二十四岁便英年早逝，但他所作的《老子注》、《论语释疑》以及《周易注》、《周易略例》却开创了一个新的学派——魏晋玄学，对后世，特别是对宋明理学有着十分重要而深远的影响。

王弼治易，从其直接渊源来说，是受王肃的影响。王肃是三国时古文经学的集大成者，其易学思想主要继承汉代费直易学传统^①，注重义理，以《易传》观点解释经文，不讲互体、卦气、卦变、纳甲等汉易象数派诸说，特别是排斥《易纬》的解易学风。王弼解易，从筮法而言，虽然主要受王肃影响，但同时马融、荀爽、郑玄等某些本于古文经学的解易方法也有所汲取，再加以融会老庄思想于解卦的内容中，便创造了下述独具特色的玄学易。

首先，王弼解易主取义说。比如：以乾为健而不是以之为天；以坤为顺而不是以之为地；以震为威惧而不是以之为雷；以坎为险陷而不是以之为水；以离为附丽而不是以之为火；以巽为申命而不是以之为风；以兑为欣悦而不是以之为沼泽；等等。不过，王弼取义与其前辈（比如《易传》）相比，又有所不同，这主要表现为：他提出和论证了“象生于义”的观点，力图从理论上强化取义说的地位。关于“象生于义”的观点，王弼有过一段

^① 费直易学：西汉费直开创的古文易学。此种易学不讲卦气和阴阳灾变，以《易传》解释经文，注重义理，对《周易》经传的解释也是取人道教训之义。

明确的议论。他说：“夫易者象也，象之所生，生于义也，有斯义然后明之以其物。故以龙叙乾，以马明坤，随其事义而取象焉”^①。这是说，《周易》是讲卦象的，但卦象产生于卦义。对于某一物象而言，是先有此一物象之义，才能用它去说明、认识此一物象。之所以用龙来表示乾，以马来表示坤，这也是随卦义之不同而取不同的象。然而，为什么会是先有义而后才有象呢？这本来是一个违背常识的问题，可王弼为了强化他的取义说，便从“义”、“类”与各个具体事物的关系，实即一般和个别的关系上做文章，其锋芒所指，则是汉易象数派。比如，他说：“是故触类可以为其象，合义可为其征。义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？义苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？而或者定马于乾，按文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂及卦变，变又不足，推致五行，一失其原，巧愈弥甚。纵复或值，而义无所取，盖存象忘意之由也。”^②在王弼看来，宇宙间林林总总的事物可以分为不同的“类”；相同的“类”有着共同的本质——“义”。这种共同的本质虽会表现出某些共同的特征——“征”，却又可能表现为不同的“象”：本质为“健”的事物，不必定就是马；本质属于“顺”的事物，也不必定就是牛。从八卦来看，本质属于乾——“健”的卦德可以象征多种事物，不一定以为乾德只能属于马，或者认为只有马才有乾德。王弼指出，机械地“按文责卦”，必然会矛盾百出，致使各种胡乱解卦的“伪说”蔓延开来，就像汉易象数派的一些人运用所谓互体法解卦不够，又使用卦变法，卦变还不够，又使用五行法。由于失去了解卦的根本旨归，所以他们便只能玩弄种

① 《周易注·乾·文言》。

② 《周易略例》。

种象数变化的机巧，进行牵强附会的解卦。即使这种解卦推测人事吉凶偶尔也有巧合之时，但它对于把握卦爻辞本身所包含的义理却是毫无可取的。之所以如此，究其原因，都是由于片面地执著于象数本身变化而忽视卦爻辞中所蕴含的深邃义理的结果。而后者却正是象数赖以形成和变化的根源。这样，王弼不仅从另一侧面论证了取义是解卦的根本，而且还在探讨汉易象数派失足的认识根源。正是在这个基础上，王弼强调必须突出对《周易》义理的把握。为此，他提出“物无妄然，必由其理”的著名论断，并进而指出，这“理”就存在于各卦六爻及其变化之中。而由于每一卦六爻及其变化并非杂乱无章，而是“统之有宗，会之有元”，所以只要抓住总论各卦卦德的《彖》辞便能把握各卦的根本义理，“夫《彖》者，何也？统论一卦之体，明其所由之主也”，“观其《彖》辞，则思过半矣”^①。

第二，在探求《易》理过程中，大量地融会了老庄思想。这主要表现在三个方面：一是以“寂然至无”的“无”为宇宙万物之本原。强调“无”以“有”为用，无形支配有形。在解释《系辞》“大衍之数五十，其用四十九”时，王弼认为，那个不用的“一”实质上就是作为世界本原的“无”，“由无乃一，一可谓无”^②。而从《周易》筮法的角度而言，这个“一”，其特点是“不用而用之以通；非数而数之以成”，因而它也是作为《周易》本原的太极，“斯易之太极也”^③。如何理解“不用而用之以通”？它是指，大衍之数五十，只有除去其中的“一”不用，其余四十九之数方能用以进行占筮，或者说人们进行占筮才行得通。而所

① 《周易略例·明彖》。

② 《老子注》。

③ 韩康伯：《系辞注》。

谓“非数而数以之成”，则是指这个不用的“一”，它不是一般数字的“数”，但却又是足以形成六、八、九、七之数并进而形成各卦各爻的“数”。一般数字的数，包括六、八、七、九之数都是有形象的，而这个不用的“一”，其功用潜藏于四十九数的占筮过程中，在促成六、八、七、九有形有象之数形成过程中发挥作用，而其本身却无形象可见。是这无形无象的“一”或“太极”决定了有形有象的“数”和各个卦爻象的形成和变化。作为无形象来说，这个不用的“一”也就是“无”，它与“其用四十九”之数以及六、八、七、九之数，乃至各种卦爻象的关系是“无”以“有”为用、无形支配有形的关系。这个以“无”为本的思想，王弼在其《老子注》中注解“无名天地之始，有名万物之母”一句时，讲得很清楚。他说：“凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始，及其有形有名之时，则长之、育之、亭之、毒之为其母也。言道以无形无名始成，万物以始以成而不知其所以，元之又元也。”可见，王弼所讲的那个不用的“一”或“太极”，实际上就是老子所讲的那个以“无”为本的“道”。不仅如此，王弼还提出：这个作为世界本原的“无”有时也可叫做“天地之心”。这“天地之心”就其本体状态而言，它是绝对寂静的。只有当它运动时，才会化生万物万类，于是便由静到动，由“无”化“有”了。关于这个世界本原的“体无用有”关系，王弼在其注解复卦《象》辞“复，其见天地之心乎”一句时，讲得很具体，实际上是在发挥老子“夫物芸芸，各复归其根，归根曰静”的思想。比如，他说：“复者，反本之谓也。天地以无为心者也。凡动息则静，静非对动者也；语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。故动息地中，乃天地之心见也。若其以有为心，则异类

未获俱存矣。”^①什么是复卦的“复”？按照王弼的观点，它是指返回事物的“本原”。天地也是以这“本原”为心的。一切事物的运动最终都会走向静止，但这静止却并不必定以运动为前提，就像有的人缄然不语不必定以讲话为前提一样。宇宙天地广阔无垠，它富有万物，雷动风行，运化万端，但最终都会回复到“寂然至无”（韩康伯语）的本原本体状态。复卦䷗上卦为坤，下卦为震，为“雷动息于地中”之象，由此可以见到“天地之心”虚无而寂静的本体，也能够理解，正是这本体虚无而寂静的“天地之心”，一朝启动，便会具有化成天下万物的功能，而天下万物尽管千差万别，最终都有可能归结到、回复到“寂然至无”的本体，从而达到“物我齐致，亲疏一等”的境界。相反，如果以“天地之心”为某种“实有”的本体，那就很难理解世间千差万别的事物为什么能够不相互侵害而同时并存的道理。这些也就是孔颖达在疏解王弼此注中所说的：“凡以无为心，则物我齐致，亲疏一等，则不害异类，彼此获宁，若以有为心，则我之自我，不能普及于物，物之自物，不能普赖于我，物则被害，故未获具存也。”^②二是主张以柔制刚，以柔纳刚，柔中有刚。《老子》说：“柔弱胜刚强”（第三十六章）。又说：“天下莫柔如水，而攻坚强者莫之能胜”（第七十八章），“天下之至柔驰骋天下之至刚”（第四十三章）。在刚柔关系上，王弼显然是承继老子思想进行注《易》的。比如在注解晋卦䷢《象》辞“……是以康侯用锡马蕃庶，昼日三接也”一句时，就把柔弱胜于刚强的道理讲得很生动。他说：“康，美之名也。顺以著明，臣之道也；柔进而上行，物所与也，故得锡马而蕃庶。以讼受服，则终朝三；柔进受宠，

① 孔颖达：《周易正义》卷三。

② 孔颖达：《周易正义》卷三。

则一昼三接也。”^①“康”的字义是安康、安乐，所以说是“美之名”，但据有的学者考证，“康”在这里应是指周初时卫国的康叔。晋卦为坤下离上，坤为顺，离为明，所以说“顺以著明”。比喻人事，则是指：为臣之道，应以柔顺之德尊从英明天子。而由于臣下是以“柔进”而受天子之“宠”，便能获得天子赏赐良马，并且繁殖众多。相反，如果是以争讼而后臣服于天子，那很可能因未能受到天子宠信而一日之内三次遭受惩罚，决不会像“柔进受宠”那样，一日之内可能三次受到天子的褒奖，这说明柔顺之道确实是胜于刚强的。不仅如此，王弼还认为，柔可胜刚，并不是轻视“刚”的价值；“刚”的存在对于事物的发展，意义也是很重要的。问题是如何处理二者的关系。为此，他提出以柔纳刚的思想，对老子“天下之至柔驰骋天下之至刚”思想又作了新的阐发。比如他注解损卦䷨六五爻辞就是一例。损卦六五爻辞为“或益之，十朋之龟，弗克违，元吉”。王弼注解道：“以柔居尊，而为损道，江海处下，百谷归之，履尊以损，则或益焉。朋，党也。龟者，决疑之物也。阴非先唱，柔非自任，尊以自居，损以守之。故民用其力，士竭其功，智者虑能，明者献策，弗能违也，则众才之用尽矣。获益而得十朋之龟，是以尽天人之助也”。^②按《周易》所谓“损道”，是指“损上益下”、“损刚益柔”之道。这是一种“元吉”之道，“损而有孚，则元吉，无咎”^③。“百谷”，指百川归海的百川。“十朋之龟”，指“一曰神龟，二曰灵龟，三曰摄龟，四曰宝龟，五曰文龟，六曰筮龟，

① 孔颖达：《周易正义》卷四。

② 孔颖达：《周易正义》卷四。

③ 孔颖达：《周易正义》卷四。

七曰山龟，八曰泽龟，九曰水龟，十曰火龟”^①。按孔颖达疏，“十朋之龟”可解释为“群才”。因此，王弼此注的大意便是：损卦为六五爻以柔居尊位，具有损上益下，损刚益柔的“元吉”之象。它象征着江海虽处于地势之下，却能容纳百川归之；六五爻以柔居尊，行自损之道，最终也会由此获得最大利益。以之比喻人事则是：君上以阴柔之德居九五之尊，顺其自然，恪守损上益下、损刚益柔之道，那么，人民就会努力耕作，士大夫就会竭力事功，聪明才智之士便会尽力发挥才能，贡献良策；只要不违背这一损道，就能作到人尽其才；君上行损道而获得众才之用，便足以取得天人之助了。然而这一切，不正是“天下之至柔行乎天下之至刚”，或者说是以柔纳刚，以柔制刚的生动写照吗？因此，王弼认为：老子“以柔制刚”“以柔纳刚”的思想，并不只是要发挥客体“柔”的作用，而且就主体而言，也决不应只是“纯柔”，而应是柔中有刚，或者说是外柔而内刚。比如他在注解萃卦䷬《彖》辞“萃，聚也。顺以说，刚中而应，故聚也”一句时，就包含这一意思。他说：“但顺而说，则邪佞之道也；刚而违于中应，则强亢之德也，何由得聚？顺说而以刚为主，主刚而履中，履中以应，故得聚也”^②。又如在注解升卦䷭《彖》辞“柔以时升，巽而顺，刚中而应，是以大亨”一句时也有此意，他说：“纯柔不自升，刚亢则物不从，既以时升，又巽而顺，刚中而应，以此而升，故得大亨”^③。显而易见，这两段注解，都贯穿一个重要思想，即强调不可以“纯柔”，而必须“刚为主”、“刚中而应”，“刚为主”意味着柔中有刚，或者说外柔而内刚。

① 《王弼集校释》第一卷第427页。

② 孔颖达：《周易正义》卷四。

③ 孔颖达：《周易正义》卷四。

“刚中而应”，本是说升卦“二（指九二爻）以刚中之道应于五（指六五爻），五以柔顺之德应于二”^①。比喻人事则是君子内存的“刚”道必须保持中正而应于柔德。既不可过刚，而行“强亢之德”以致“物不从”，使众多人才无由萃聚；也不可因“纯柔”，而陷入“邪佞之道”，而应是刚中有柔，柔中又有刚，是“刚中而柔外”。就像他在注解兑卦䷹《象》辞“兑，说也，刚中而柔外，说以得贞”一句时说的：“说而违刚则谄，刚而违说则暴。刚中而柔外，所以说以贞也。”^②王弼对老子刚柔思想的发挥，对于深入一步把握《周易》中的刚柔关系具有重要意义。三是以《老子》“道常无为而无不为”（第三十七章），“为无为，则无不治”（第三章）以及“处无为之事，行不言之教”（第二章）的观点阐释《周易》，同样也对老子思想有所弘扬。这主要表现为：从人们（主要是君与臣）所处的不同时代的角度，进一步论述了无为与有为的关系。王弼认为：从君上来说，在一般情况下，要做到“处无为之事，行不言之教”，关键是要“藏明于内”，这叫做“以明夷莅众”^③。君上只有“藏明于内”，才能使百姓安居乐业，安分守己，否则置明于外，政令纷繁，只能导致百姓走上奸诈的邪路。“莅众显明，蔽伪百姓者也”。“明藏于内，乃得明也，明显于外，巧所辟也”^④。看来，在王弼那里，这君上“藏明于内”还不只是对百姓而言，更是对臣下而言的，即要求君上以公正而有礼的态度对待臣下，放手让他们履行职责，施展才能；对贤能者大胆任用，毫无猜忌之心，更不去侵犯他们，

① 《二程集》三册，第936页

② 孔颖达：《周易正义》卷六。

③ 孔颖达：《周易正义》卷四。

④ 孔颖达：《周易正义》卷四。

这样便能收到“不为而成”的最佳效果。这一思想，在其注解临卦䷒六五爻辞“知临，大君之宜。吉。”一句时表达得很清楚。他说：“处于尊位，履得其中，能纳刚以礼，用建其正，不忌刚长而能化之，委物以能而不犯焉，则聪明者竭其视听，知力者尽其谋能，不为而成，不行而至矣。”^①君主治国有平居之时，也有鼎盛之际。鼎盛之时，庙堂之上，人才济济，群贤毕至。此时，君主只需善养圣贤，便可垂拱而治了，这也就像他在注解鼎卦䷱《彖》辞“巽而耳目聪明”一句时所说的：“圣贤获养，则己不为而成矣，故巽而耳目聪明也”^②。这里的“巽”，是巽顺之意，指君上巽顺于圣贤之辈的高见良策。王弼根据老子“极则反”的思想，还特别提出，处极盛之世，君上不宜“过明”而力求进取，更不宜恃一时之盛，搞武力扩张，那是很危险的。比如他在注解晋卦䷢上九爻辞“晋其角，维用伐邑。厉。吉，无咎，贞吝”一句时就说：“处进之极，过明之中，明将夷焉。已在乎角，而犹进之，非亢如何？失夫道化无为之事，必须攻伐然后服邑。危乃得吉，吉乃无咎。用斯为正，亦以贱矣。”按照孔颖达及其他易学家的注疏，“处晋之极”是指“上九处晋卦之极”^③。“过明之中”指太阳运行已过中午。“角”，指西南方^④，也可解为顶点、极点。“贱”的意思是低下、卑贱。这段话的意思大体是说：人们的事业，像太阳运行已经过了日中，进到了上升的极点，即将夕阳西下、失去光辉了，而一些人却仍要进而又进，这不是太过了么？！处此时，不是秉承天道行无为之化，反以为必

① 孔颖达：《周易正义》卷三。

② 孔颖达：《周易正义》卷五。

③ 孔颖达：《周易正义》卷四。

④ 孔颖达：《周易正义》卷四。

须依靠武力讨伐使别人臣服，甘冒兵祸的凶险去赢取吉利，进而获取“无咎”。如果有人把这一套视为正道，那是很卑鄙的。不仅如此，王弼还认为：作为君上，处盛年之时，固然能有所作为，但此种作为到达相当程度即应适可而止；特别是一旦年事已高，更需将政事委之于人，自己则颐养天年，行无为之道。在注解离卦九三爻象辞“黄离元吉，得中道也。九三，日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶”一句时，王弼说道：“处下离之终，明在将没，若不委之于人，养志无为，则至于耋老，有嗟凶矣。故曰不鼓缶而歌，则大耋之嗟凶也。”^①“处下离之终”，是指离卦䷝九三爻处离卦下体之终，象征着“明”将隐没。日昃，指太阳偏西。缶，古代瓦制的一种打击乐器。耋，八十岁曰耋。这段话的大意是说：君上创建事业，到达一定限度，其聪明才智——“明”就会发挥得差不多了，如同太阳偏西，其光辉也将逐渐隐没一样。因此，明智的君主能认知到这一点，主动将政事委之于人，自己则“鼓缶而歌”，修养“无为之志”，以期事业后继有人。相反，有的君主不能认知到这一点，而是死死抓住权力不放，那么，一旦到了耄耋之年，在残酷无情的权力斗争中将会有凶危之叹。一般说来，“为无为之事，行不言之教”，主要是对君上而言的。对于臣下们来说，“无为”二字似乎主要被理解为老子的“无争”。这一点，王弼认为，处于君上养贤的盛世则更应如此。比如他在注解颐卦䷚初九爻辞“舍尔灵龟，观我朵颐。凶。”一句时说：“朵颐者，嚼也，以阳处下而为动始，不动令物由己养，动而求养者也。夫安身莫若不竞，修己莫若自保。守道则福至，求禄则辱来。居养贤之世，不能贞其所履以全其德，而舍其灵龟之明兆，羨我朵颐而躁求，离其致养之至道，窥我宠禄

① 孔颖达：《周易正义》卷三。

而竞进，凶莫甚焉。”^①按孔颖达的疏解：“灵龟”，是指“神灵之龟兆”，在这里则是“喻己之明德也”。朵颐，嚼也，“谓朵动之颐以嚼物，喻贪婪以求食也”。从卦象来看则是：“初九以阳处下而为动始，不能使物赖己而养，而更自动求养”。这种做法，意味着人们不懂得“安身莫若不竞，修己莫若自保”以及“守道则福至，求禄则辱来”的道理，而是“舍其灵龟之明兆”，抛弃自己的明德，“观我朵颐而躁求”，只凭自己“朵颐”之好而躁进以求，终于导致“损己廉静之德，”“行其贪窃之情”，“窥我宠禄而竞进”，相互倾轧，尔虞我诈，无所不用其极，所以是“凶莫甚焉”。^②如上所述，对于臣下而言，“无为”主要表现为“无争”。但“无争”却不必定都是“无为”，而可能是包含某种“有为”的。否则，君上“无为”，臣下也“无为”，又何来“无为而无不为”呢？那是不可设想的。因此，在王弼看来，在一般情况下，君上无为，臣下应有为。前者为后者创造更宽松的条件；有为则是无为的根本旨归。只有在乱世之时，君主无道，作为圣贤之士的臣下，才可以退隐山林，行“无为”之道；否则，如果在盛世也行“无为”之道，那是非常错误的，甚至是一种会遭遇凶险的“反道”。王弼在注解丰卦䷶上六爻辞“丰其屋，蔀其家，窥其户，阒无其人，三岁不覿，凶”一句时，把这一观点表达得很明白，也很生动。他说：“屋，藏荫之物，以阴处极，而最在外，不履于位，深自幽隐，绝迹深藏者也。既丰其屋，又蔀其家，屋厚家覆，暗之甚也，虽窥其户，阒其无人，弃其所处而自深藏也。处于明动尚大之时，而深自幽隐，以高其行；大道既济而犹不见，隐不为贤，更为反道，凶其宜也。三年，丰道之成。治道

① 孔颖达：《周易正义》卷三。

② 孔颖达：《周易正义》卷三。

未济，隐犹可也；既济而隐，是以治为乱也。”^①按照各家的注释，这段话中的“丰”，是指的丰大、丰厚。“蓐”，指用革编织的用来遮蔽光明的东西。“闾”指寂静。概述这段话的大意是：丰卦上六爻以阴爻处于上卦之极，而“最在外”，同时又不当位，有“深自幽隐，绝迹深藏”之势。就像人们把房子建得很“丰大”，却又把它遮蔽得很严密，里面暗黑一片；使人从外向内窥视，只见屋内空空洞洞，寂静无人，实际上是因为房子的主人“弃其所处而深藏”了。以之比喻人事，那就是：处于治道清明的盛世，却深自幽隐起来，以标榜自己的清高。殊不知，这种于“大道既济”的盛世不出而为仕，却“隐不为贤”，行其“反道”，其最终遭到凶险是很自然的。贤智之士在“治道未济”，天下纷扰之时，“隐犹可也”，但如“既济而隐”，在治道已成，盛世已现之时，依然幽隐不出，自恃清高，这是“以治为乱”，不识时务，为真正的贤智之士所不取。显然，在无为与有为关系上，王弼的思想比老子思想更多一些积极的内容，这大概也表现了某种“儒道兼综”的特点吧！

第三，提出得象忘言。得意忘象说，把义理派特征最充分地凸现出来。前面讲过，王弼为了强化取义说的地位，提出了“象生于意”的论断。按说，这本已足够说明其排斥象数，崇尚义理的基本倾向了。然而，在王弼看来，这似乎还嫌不够，于是在“象生于意”的基础上，又进而提出“得象忘言，得意忘象”的观点，更全面地阐述象、言、意三者的关系，最后导致惟“意”是尊的结论，从而最充分地表现出义理派的倾向。为了说明问题，让我们读读他在《周易略例·明象》中的一段议论：

“夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象

^① 孔颖达：《周易正义》卷六。

莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则，言者，象之蹄也，象者，意之筌也。是故存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也；言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言……”

这段话中的“象”，是指的卦、爻象；“言”，是指的卦、爻辞；“意”是指蕴含在卦、爻象中的事物的一般义理。在王弼看来，这三者的关系应是：卦、爻象是产生于义理的；卦、爻辞是说明卦、爻象的。因此，要透彻地把握一卦的义理，莫过于通过对卦、爻象的分析；而要透彻地把握卦、爻象的内涵，又莫过于对卦爻辞的理解。卦、爻辞产生于卦、爻象，所以遵循卦、爻辞可以了解卦、爻象；而卦、爻象又是由其中所蕴含的义理决定的。所以，通过分析卦、爻象便可以把握其中的义理。事物的义理凭借卦、爻象而获得充分表现；卦、爻象的内涵又通过卦、爻辞而得以明白显示。所以说，卦、爻辞是为着说明卦、爻象而设的，因而只要把握了卦、爻象，也就可以忘却卦、爻辞了；而卦爻象又是为着表现其中所蕴含的事物的一般义理的，因而只要把握了事物的一般义理，也就可以抛弃卦、爻象了。就像兔蹄生于兔身，只要抓住了兔子，也就不在乎兔之蹄了；也像筌是为了捕鱼用的，既然已经捕到了鱼，便也可以忘却筌了。《周易》的卦、爻辞正好比卦、爻象的“蹄”，其卦、爻象则好比蕴含事物义理的“筌”。因此，那些只记住卦、爻辞的人并不一定是真正把握卦、爻象的人；同样，仅仅是记住卦、爻象的人，也不一定是把握了事物义理的人。特定的卦、爻、象产生于事物的一般义理；

事物的义理可以表现为多种多样的卦爻象或物象。因此，仅仅抓住由某一特定物象所表示的卦爻象，并不能真正把握事物的一般义理。同样，特定的卦、爻辞产生于能反映某类事物的卦、爻象。因此，仅仅抓住由某一特定的卦、爻辞，并不能揭示事物的一般义理。只有那能忘却或者说能超越特殊的卦爻象的人，才是能真正把握事物一般义理的人；只有那不拘泥于特定的卦、爻辞的人，才是能真正把握、能反映某类事物的卦、爻象的人。正是在上述意义上，所以说：“得意在忘象，得象在忘言”。如上所述，王弼这一大段议论读起来拐弯抹角，似乎难以捉摸，实际上他是在自觉不自觉地阐述一个重要的认识论原理，即一般与个别的原理。就《周易》的言、象、意三者而言，其中的“言”与“象”都是属于个别与特殊，而“意”则是表示一般。按照王弼的思路，个别（特殊）与一般虽有联系，但二者有原则区别。它们的联系与区别就在于：一般产生、决定个别（特殊），故而一般之中有个别（特殊），但一般并不等于个别（特殊）；个别（特殊）之中有一般，但个别（特殊）并不等于一般。那些“存言”与“存象”的人之所以错误就在于，他们把直接描述或反映某一个别（特殊）物象及其特征的卦、爻象或卦、爻辞直截了当地看成是事物的一般义理，结果便无法把握事物的一般义理。只有从个别（特殊）中把握住一般后，又跳出个别（特殊）的局限，既“忘象”又“忘言”，才能真正把握事物的一般义理。而这也正是王弼提出“得意在忘象，得象在忘言”的真谛。显然，王弼这一思路，除了颠倒了一般与个别（特殊）的次序，因而是科学、不正确的外，就认识过程中概念对物象的超越性、抽象性以及把握事物一般义理的重要性而言，王弼的论述是十分深刻的，作为当时义理派的主要代表人物，他不仅从一般与个别（特殊）的关系上相当深刻地论述了把握义理的重要性，而且也在努力揭示如

何通过《周易》探求义理的道路。

第四，提出两条旨在方便探求《周易》义理的重要筮法原则，更加表现出其与汉易象数派的异趣。与汉易象数派追求卦气、互体、五行说解卦，并以之占问吉凶不同，王弼虽然也赞成占问吉凶，但他认为在占筮中，首先是要把握筮得之卦、爻辞中所包含的一般义理，在此基础上，再结合不同时位去推断吉凶。为此，他在筮法上提出两条重要原则：一是一爻为主原则；二是“明爻通变”和“明卦适变通爻”原则。

一爻为主原则是指在占筮中，应以筮得之卦中的某一爻的爻辞为主进行解卦。这个思想，最初出自之卦说，即本卦变为之卦，以其可变之爻断占筮之吉凶，以后京房八宫卦图说对于一爻为主的筮法又有新的议论。只是按照之卦说与八宫卦图说，确定一爻为主不是显得繁琐，便是容易使人陷入莫衷一是（如之卦说）；何况几种说法都不能得到很好的理论说明。王弼汲取并改造了前人思想，以“众不能治众，治众者至寡者也”以及“少者，多之所贵”，“寡者，众之所宗”^①为理论根据，提出并分析了一爻为主的三种选择：一是以占得之卦中阴爻或阳爻数量最少的一爻为主。按他的说法，就是“一卦五阳而一阴，则一阴为主矣；五阴而一阳，则一阳为之主矣”^②。比如复卦䷗应以初九爻辞为主解卦。剥卦䷖卦应以上九爻辞解卦等等。二是以与卦辞内容有直接联系的一爻为主，比如屯卦䷂卦辞为“元、亨、利、贞。勿用有攸往，利建侯”，其初九爻辞为“磐桓，利居贞，利建侯”卦辞与爻辞内容有直接联系，所以占得屯卦应以初九爻辞为主进行解卦。三是以处中位之一爻为主，且这一处中位之爻在

① 《周易略例·明彖》。

② 《周易略例·明彖》。

全卦中具有独立特行、中流砥柱的作用。比如困卦䷮九二爻处下体之中，虽受初六、六三的围困，却能“处困而用刚，不失其中”，与《彖》辞“险以说，困而不失其所……”相应，所以能为一卦之主。然而，在王弼看来，以一爻为主解卦，也不可死板机械，而应因爻位的变化而有所变化，于是他进而提出自己的“明爻通变”与“明卦适变通爻”说作为解卦的重要原则。作为当时义理派的主要代表，他的“明爻通变”、“明卦适变通爻”思想，从根源上说，是来自对《系辞》的理解。《系辞》提出：“彖者，言乎象者也；爻者，言乎变者也”，“刚柔者，立本者也；变通者，趣时者也”以及“神无方而易无体”，“易之……为道也屡迁，变动不居，周流六虚，不可为典要”等等，这些思想，显然为王弼所继承，或者说，他的“明爻通变”与“明卦适变通爻”说是对上述《系辞》义理的一种体会和发挥。

什么是“明爻通变”？笔者认为，此说的主要旨归是要求人们懂得，在占筮过程中所占得的或刚（阳）或柔（阴）之爻，在一定的时位条件下，其爻象与爻义都是可能变化的，“夫爻者，何也？言乎变者也。”^①因此，人们必须了解所占之爻所处的时位（明爻），由此通晓其可能发生的变化（通变）。而“明卦适变通爻”则是指：人们进行占筮，一是要了解所占之卦的基本类属，是属于“泰时则行”之类，还是属于“否时则藏”之类；是属于“阳生”之“大”卦，还是属于“阴长”之“小”卦。邢涛说：“阴长则小，阳生则大”。王弼说：“夫卦者，时也”；“时有泰否，故用有行藏；卦有大小，故辞有险易”；“之泰则其辞易，之否则其辞险”^②。在上述“明卦”的基础上，进而了解分析所占之爻

① 《周易略例·明彖》。

② 《周易略例·明爻通变》。

在本卦中所处的时位以及由此而引起的种种可能的变化；并且适应这些变化——“适变”去理解通晓、实践所占之爻的爻义——“通爻”，这正是学习和实践《周易》的根本归旨。如上所述，王弼是主张爻变的。所谓爻变，既是指爻象之变，但归根到底是指爻义之变。作为前者，王弼甚至曾汲取汉易象数派荀爽乾升坤降说。比如在解释贲卦䷖《彖》辞“柔来而文刚”一句时说：“故坤之上六，来居二位，柔来文刚之义也”，就是一例。作为后者，王弼认为，爻义之所以可能发生变化，根源于所占之爻与其他爻之间因时位不同而存在的“情伪”不同相感关系，“爻者，适时之变者也”^①。所谓“情伪”相感的“情伪”，按邢涛的解释：“正应相感是实情，蹇之二、五之例（按王弼注：“蹇卦二、五均履当其位，居不失中，所以说是正应”），可见，所谓正应相感是指卦中之爻既当位又相应。“不正相感是伪情，颐之三、上之例（颐卦三不当位。王弼注：“履夫不正，以养于上，纳上以谄者也”）^②。可见，所谓不正相感是指卦中之爻不当位而相应。在王弼看来，由于人们在占筮中，占得之爻在其所属卦中所处的时位不同，或处泰之时，或处否之时；或处出之时，或处入之时；或处始之时，或处终之时；或当位，或不当位；或中位，或不中位；或有应，或无应；或承，或乘；或远，或近；或处阳尊之位；或处阴卑之位，如此等等。处不同的时位便会表现情伪不同的相感关系，进而表现为种种不同的爻象：“夫应者（按：相应之爻），同志之象也”；“承乘者（按：上乘下曰乘，下承上曰承），逆顺之象也；远近者，险易之象也；内外者，出处之象也；

① 《周易略例·明爻通变》。

② 《王弼集校释》第602页。

初上者，始终之象也”^①。按照王弼的思路，上述不同爻象的变化与形成，从表层上看是各个卦的各爻间“情伪相感”，即正应相感与不正相感的结果，但本质上则是认为，爻象之所以变动不居，乃是由于包含在爻象内实际上也是决定爻象变化的爻义是变动不居的，由此不仅会出现“合散屈伸，与体相乖”、“形躁好静，质柔爱刚”等“体与情反”、“质与愿违”的卦义与爻义不一致的情况，而且也会出现所占一卦之爻与其他爻之间的种种复杂关系。诸如：近爻不必定亲比（“近不必亲”）^②，远爻不必定乖离（“远不必乖”）^③；同声相应之爻不必是同一高低之地位；同气相求之爻，其阴阳刚柔的体质也不必相同（“同气相求，体质不必齐也”）^④；同是阴类，可能相互排斥（“二女相违”）^⑤；而一阴一阳却可能相通、相资（“刚柔合体”）^⑥；九五阳刚之爻处尊高之位，六二阴柔之爻处卑下之位，因为是正应相感，所以能阳唱阴和（“隆墜永叹，远壑必盈”）^⑦；如此等等。因此，只有具体地把握爻象的变化，才能真正把握在不同时位下的爻义的内涵。这才是真正的“明卦适变通爻”。为了说明问题，兹分类举例如下：

（1）爻义与卦义根本一致，但有时又可能表现出某种不一致。比如泰卦䷊的卦体为坤上乾下，按照乾升坤降法则，此卦为“天地交而万物通”，“上下交而其志同”，“内阳而外阴，内健而

① 《周易略例·明卦适变通爻》。

② 《周易略例·明卦适变通爻》。

③ 《周易略例·明卦适变通爻》。

④ 《周易略例·明卦适变通爻》。

⑤ 《周易略例·明卦适变通爻》。

⑥ 《周易略例·明卦适变通爻》。

⑦ 《周易略例·明卦适变通爻》。

外顺，内君子而外小人，君子道长，小人道消”^①的“亨通之极”（孔颖达语）之义。然而其九三爻辞却说：“无平不陂，无往不复，艰贞，无咎。勿恤其孚，于食有福”。王弼注解：“乾本上也，坤本下也，而得泰者，降与升也。而三处天地之际，将复其所处，复其所处，则上守其尊，下守其卑，是故无往而不复也，无平而不陂也。处天地之将闭，平路之将陂，时将大变，世将大革，而居不失其正，动不失其应，艰而能贞，不失其义，故无咎也。信义诚著，故不恤其孚自明也，故曰勿恤其孚，于食有福也。”^②这段注解包含下述特点：其一，运用乾升坤降法解释泰卦的卦义为“泰通”。所谓“乾本上也，坤本下也，而得泰者，降与升也”，就是说明乾升坤降正是“天地交而万物通”——“亨通之极”的根据。这也正是泰卦之义的灵魂。其二，说明九三爻辞与卦义有某种乖背，亦即所谓“合散屈伸，与体相乖”。因为按照九三爻象，意味着泰中有不泰，亨通中有不亨通，或者说泰是由不泰而来，亨通是由不亨通而致。依循初、二为地，三、四为人，五、上为天的法则，九三爻处地之上，天之下，既是“天地之际”，又是行将复归天位之时，它象征世道进入“时将大变，世将大革”之际，表现了社会发展由治到乱，由乱到治的循环反复；意味着世界上没有一帆风顺、平坦笔直的路，“无平不陂”，“无往不复”才是事物的普遍规律。因此，君子逢动乱之世，处艰难之时，应谨慎行事，坚持节操，做到“居不失其正，动不失其应，艰而能贞，不失其义”，以期避免过咎，且能以其信义昭著于天下，待到治世来临之时，就会获得爵禄与福

① 参看乾卦《象》辞。

② 孔颖达：《周易正义》卷二。

庆^①。这说明九三与上六因当位而为正应相感。所以，其爻义虽可能出现“与体相乖”，与卦义似有不一致，但其中又包含根本的一致。

(2) 同是阳刚或阴柔之爻，虽其所处之位高下不均，却可能“同声相应”；而阴阳刚柔相异之爻，在一定时位条件下，也不必爻位相齐，体质齐一，而会表现为“同气相求”。比如否卦初六爻辞：“拔茅茹以其类。贞。吉亨。”王弼注解：“居否之初，处顺之始，如类之首也。顺非健也，何可以征？居否之时，动则入邪，三阴同道，皆不可进，故拔茅茹以其类，贞而不谄，则吉亨”^②。从卦义上看，否卦象征“天地不交而万物不通”的“否塞”之时。初六居下体三阴之下，与九四为不正相感。但因其为“否之初”，亦为“顺之始”（按：阴柔为顺），而且对于下体三阴而言，它又属于同类之首（“类之首”），故可属“同声相求”之列。处否之时，三阴同道皆不进，其志坚贞有如茅茹之固，不谄于上，不随波逐流，终会臻入吉亨之道。这说明，在否卦中，初六爻虽与六二、六三同为阴爻，但因其与九四爻为不正相感，所以便能与六二、六三不因同类而相斥，而是相互团结，共行其志。但在注解否卦九四爻辞“有命，无咎，畴离祉”一句时，情况就不同了。王弼注说道：“夫处否而不可以有命者，以所应者小人也。有命于小人则消君子之道者也。今初志在君，处乎穷下，故可以有命无咎而畴离福也”^③。按照孔颖达疏，这段注的大意是说：在一般情况下，处否之世，是不应有所“命”的，因为应命的都是些小人，小人应命意味着君子道消。但否卦“九

① 孔颖达：《周易正义》卷二。

② 孔颖达：《周易正义》卷二。

③ 孔颖达：《周易正义》卷二。

四”情况有所不同，它与初六虽为不正相感（均不当位），但因初六处“穷下”之地，仍能“守志不进”，与九四一道，上承九五，“同气相求”，共同支撑九五之君——“志在于君”。所以对于他们（按：指初六）又是可以有所“命”的，这不但不会有什么过咎，而且会给一批坚贞之士带来福祉。这段注解从爻变的角度来说，是在特定的时位下，不仅爻义与卦义可能相背（卦义不可有所命，爻义则相反），而且两爻间，虽属不正相感，也可表现为“同气相求”，相资相助的关系。

（3）一卦之中，爻与爻之间，因所处时位不同，会表现为有时远而相亲，有时近而不比。比如比卦䷇六二爻辞“比之自内，贞吉”一句，王弼注解：“处比之时，居中得位，而系应在五，不能来它，故得其自内贞吉而已”^①。这是说，比卦六二爻处于泰比之时，既当位又居中位，又与九五爻有应，属正应相感，故能“得其自内贞吉”，说明六二爻与九五爻“远不必乖”，而是远而相亲的。而在注解比卦六三爻辞“比之匪人”一句时，情形又不一样了。王弼说：“四自外比，二为五应，近不相得，远则无应，所与比者，皆非己亲，故曰：比之匪人”^②。这段注中的“四自内比”是指六四爻以当位而比（亲比）于九五爻。因此，王弼认为：这种“比”，是“比不失贤，处不失位（按：指当位）”，所以是“贞吉”的。而“二为五应”则是指，六二爻与九五爻相应（正应相感），也是“自内（按：指六二处内卦）贞吉”的。可如今六三爻处于二、四爻之间，既不当位，又无与应（不正相感），所以这种“比”（按：指二、四比）便是“比之匪人”，所

① 孔颖达：《周易正义》卷二。

② 孔颖达：《周易正义》卷二。

亲比的并不是可以亲比的人了。^①这说明在比卦中，有时爻与爻间是“近不必比”的。

(4) 一卦之中，一刚一柔之爻，如果相应，自然相资，但在俱无应位的条件下，由于“当位”，且又“彼此为邻”，也可以表现为刚柔相应、相资相助的关系。比如解贲卦䷖六二爻辞“贲其须”一句，王弼说：“得其位而无应，三亦无应，俱无应而比焉，近而相得者也。须之为物，上附者也，循其所履，以附于上，故曰贲其须也”^②。孔颖达对这段注作了疏解，他说：“贲其须者，须是上须于面，六二常上附于三，若似贲饰其须也。循其所履以附于上，与上同为兴起，故象云：与上兴也”^③。王注中“得其位而无应”是指六二虽当位却与六五无应。“三亦无应”是指九三爻与上九爻也无应。六二、九三两爻虽“俱无应”（不正相感），却都当位而又彼此邻比，于是便形成六二上附于九三、刚柔“近而相得”的相资相助之势，就像胡须附于人的脸上，起着贲饰的作用，二者“同为兴起”，相资相助，相得益彰。

(5) 一卦中，九五居尊，六二居卑，属正应相感，可以阳唱阴和，相互响应。如蹇卦䷦六二爻辞为“王臣蹇蹇，匪躬之故”。王弼注解：六二为“处难之时，履当其位，居不失中，以应于五，不以五在难中，私身远害，执心不回，志匡王室者也。故曰王臣蹇蹇，匪躬之故。”其注九五爻辞又说：“处难之时，独在险中，难之大者也，故曰大蹇。然居不失正，履不失中，执德之长，不改其节，如此则同志者集而至矣。故曰朋来也。”^④这两

① 孔颖达：《周易正义》卷二。

② 孔颖达：《周易正义》卷二。

③ 孔颖达：《周易正义》卷二。

④ 孔颖达：《周易正义》卷四。

段注是相通的，都是以六二为臣，处于卑位，九五为君，处尊位，正应相感而得阳唱阴和。从臣下而言，当国家面临险难之时，能不计个人私利，不逃避灾害（“私身远害”），而是“履当其位，居不失中”，恪尽职守，坚守气节，矢志不改，竭力匡助君上，渡过险难。而作为君上，则虽独处大险大难之中，仍然“居不失正，履不失中，执德之长，不改其节”，自然会获得臣下之“同志”者的纷纷拥戴，这也就是所谓“朋来”的意思。

（6）此外，还有一种特殊情况，即不是从爻与爻之间看正应相感与不正相感的关系，而是从一卦之上体与下体是同为阴类或阳类，还是阴阳刚柔相异观察其相感关系。比如革卦䷰《彖》辞为：“革，水火相息，二女同居，其志不相得，曰革”。所谓“二女同居”是指，革卦为离下兑上，离为中女，兑为少女，所以是“二女同居”。王弼注解：“凡不合，然后乃变生，变之所生，生于不合者也，故取不合之象以为革也。息者，生变之谓也，火欲上而泽欲下，水火相战而后生变也。二女同居而有水火之性，近而不相得者也。”^①这段注说明：a. 王弼虽力主取义说，但亦不完全排斥取象，此注以离为火，以兑为泽即是一例。b. 在卦之上体与下体均为阴类，即“二女同居”（按：这也应属不正相感）的时位下，将产生“不合”与对立，甚至形同水火，此乃变革所以产生的根源。说明此时虽同为阴类，却相互排斥。而在注解恒卦䷟《彖》辞“恒，久也。刚上而柔下，雷风相与……”一句时，王弼则强调刚柔相异之体在刚尊柔卑的时位下可以合体。他说：“刚尊柔卑，得其序也”，“长阳长阴，能相成也”^②（按：这可属正应相感）。恒卦为震上巽下。震为刚，巽为柔，刚上柔

① 孔颖达：《周易正义》卷五。

② 孔颖达：《周易正义》卷四。

下也就是“刚尊柔卑”。按王弼的《辩位》说，刚尊柔卑为“得其序”。“爻者，守位分之分，应贵贱之序也。位有尊卑，爻有阴阳。尊者，阳之所处；卑者，阴之所属也。故以尊为阳位，卑为阴位”。而所谓“长阳长阴”则是指：“震为长男，故曰长阳；巽为长女，故曰长阴。”长阳长阴如同“雷之与风，共相助成”，说明在恒卦中刚柔由于“得其序”是能合体的，惟其“合体”，故能恒之。

综上所述，可见，王弼的爻变说，一个中心思想就是认为爻义是变动不居的，而这种变动不居又是通过卦、爻象在不同时位条件下所发生不同的相感关系表现出来的。因此，他要求人们重视研究卦象和爻象的变化，要明爻通变，更要明卦适变通爻，只有如此，才能正确而具体地把握各卦象、爻辞中所蕴含的义理。而一旦把握这种义理，也就无需再执著于卦、爻象了。这便是他的爻变说与得意忘象说的相通之处，也是王弼作为当时义理派代表的一个独有的特征。王弼是强调义理的，但他不是根本不谈卦、爻象，相反，他认为研究卦、爻象正是把握义理的“敲门砖”，只要进了门，把握了义理，那么这块“敲门砖”也就可以抛在一边了。

当我们分析了王弼易学思想后，再来看韩伯的思想是怎样的情况呢？显然，王弼的上述易学思想，被以后的韩伯发挥得更加透彻了。

第二节 韩康伯将周易义理化、玄学化

韩伯，字康伯，东晋易学家、玄学家。其易学思想受王朗、王肃、尤其是王弼的影响甚大。著有《系辞注》、《说卦注》、《序

卦注》、《杂卦注》等，既是补王弼《易注》的不足（王弼只注有《易经》的卦、爻辞和《易传》中的《文言》、《彖辞》、《象辞》），又是对王弼思想的充分发挥。它进一步排斥汉易象数学，把当时的玄学义理派思想推向极点。

首先，韩伯立足义理派立场，阐述《周易》性质，认为《周易》八卦的卦象与六十四卦的卦、爻辞，“拟范天地而周备其理”^①，足以“通万物之志，成天下之务”，“其道可以冒覆天下”^②。一句话，就是认为《周易》蕴含一切天人之理，因而它本质上是一部教人明理之书。在注解《系辞》“八卦成列，象在其中矣，因而重之，爻在其中矣”一句时，韩伯把这一思想表达得相当清楚。他说八卦“备天下之象也”。继而又说：“夫八卦备天下之理”^③。这就是说，在韩伯看来，从根本上说，乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八卦，既已备天下之象，同时也就备天下之理，这是八卦的本性。不过，韩伯又提出，八卦所备的“天下之象”和“天下之理”，乃是一种“大象”、“大理”。按照他的思路，所谓“大象”，是指能象征宏观宇宙的天、地、雷、风、水、火、山、泽八种基本物象；所谓“大理”，则是指隐含在上述基本物象中的、足以覆冒天下的最基本、最普通的义理，亦即阴阳刚柔相摩相荡化生天地的法则。按他的说法就是：“在天成象，在地成形。阴阳者，言其气；刚柔者，言其形。变化始于气象而后成形。万物资始乎天，成形乎地。故天曰阴阳，地曰柔刚也。或有在形而言阴阳者，本其始也；在气而言柔刚者，要其终

① 《十三经注疏·周易正义》第65页。

② 《十三经注疏·周易正义》第69页。

③ 《十三经注疏·周易正义》第73页。

也”^①。韩伯还认为：八卦的“大象”“大理”之中，本身就包含有天地间万事万物的“小象”、“小理”，“八卦大略有八，以备天下大象大理，大者既备，则小者亦备矣”^②。所谓“大象”“大理”与“小象”“小理”，它们之间的区别在于：前者是处于静止状态的“体”，通常是由卦辞以及解释卦辞的彖辞、象辞来表达；后者则是处于变动状态的“用”，通常是由重卦的爻变及其相应的爻辞来表达。按韩伯自己的说法就是：“夫八卦备天下之理而未极其变，故因而重之，以象其动用”^③，“刚柔相推，况八卦相荡，或否或泰，系辞焉（按：指卦辞）而断其吉凶。况之六爻，动以适时者也。立卦之义，则存于彖、象；适时之动，则存之爻辞”^④。由此出发，韩伯进而指出：《周易》作为明理之书，其特点是“托象以明义，因小以喻大”^⑤。顾名思义，所谓“托象以明义”，是指《周易》之义理，隐含于卦、爻象之中，或者说“理”是通过“象”而表现。因此，人们要把握《周易》之理，必须本取义说，分析卦、爻象，舍此别无他途。而所谓“因小以喻大”，按孔颖达的疏解，则是指“易辞所称名物多细小，若见豕负途，噬腊肉之属，是其碎小也”，但“虽是小物而比喻大事，是所取义类而广大也”^⑥。不仅如此，韩伯还特别提出：要把握《周易》的义理，固然首先必须“托象”，通过对各种卦、爻象的分析，遵照“因小以喻大”的法则，把握卦、爻辞中的一般义理，但一旦把握到这种一般义理，就必须“忘象”、“遗数”，即

① 《十三经注疏·周易正义》第81页。

② 《十三经注疏·周易正义》第73页。

③ 《十三经注疏·周易正义》第73页。

④ 《十三经注疏·周易正义》第73页。

⑤ 《十三经注疏·周易正义》第77页。

⑥ 《十三经注疏·周易正义》第77页。

完全抛弃象数的羁绊，否则不能真正把握其中的一般义理，也无法使之能在变动不居的条件下付诸应用和实践。这也就如他所说的：“非忘象者，则无以制象；非遗数者无以极数”^①。按孔颖达的疏解，所谓“非忘象者，则无以制象”，是指“凡自有形象者，不可以制他物之形象，犹若海不能制山之形象，山不能制海之形象”。只有“遗忘己象者，乃能制众物之形象也”。所谓“非遗数者无以极数”，则是指“若以数数物，则不能极其物数，犹若以万而数，则不能苞亿，以一亿而数，则不能苞千亿万亿，遗去数名者，则无所不包，是非遗去其数，无以极尽于数也”^②。由此可见，韩伯提出“非忘象无以制象，非遗数无以极数”的命题，是一个深刻的、也是重要的命题。它是王弼“得意在忘象，得象在忘言”观点的进一步发展，是对汉易象数派的进一步否定，同时它又包含有深刻的哲理，自觉不自觉地接触到一般与个别的认识辩证法：一般来自个别，但一般高于个别；只有高于个别、“忘却”个别的一般，才具有普遍的实践应用意义。

第二，韩伯进一步发挥王弼以老解易的玄学易思想，使《周易》成为三玄之一。这主要表现在：（1）以“无”为宗，“无”为天地万物之源。在注解《系辞》“大衍之数，其用四十有九”一句时，韩伯说：“王弼曰：演天地之数，所赖者五十也，其用四十有九，则其一不用也；不用而用以之通，非数而数以之成，斯易之太极也。四十有九，数之极也，夫无不可以无明，必因于有，故常于有物之极，必明其所由之宗也”^③。这段话的意思是说：王弼讲的那个“不用而用以之通，非数而数以之成”的“不

① 《十三经注疏·周易正义》第69页。

② 《十三经注疏·周易正义》第69页。

③ 《十三经注疏·周易正义》第68页。

用”之“一”，其实就是太极。而这个“太极”的本质就是“无”。不过，“太极”虽然是“无”，却必须依赖“有”以显示其功能。同时，也只有通过天地“万有”的存在，才能说明只有“无”才是“万有”之“宗”，亦即万物最后的根源。因此，在韩伯看来，天地万物的形成，实际上是一个由“无”到“有”，以“有”证“无”的过程，按照他的说法就是：“夫有必始于无，故太极而两仪也。太极者，无称之称，不可得而名，故取有之所极，况之太极也”^①。(2) 以虚无之“道”为《周易》之理的根本。什么是《周易》根本之理？韩伯在注解《系辞》“一阴一阳之谓道”一句时作了明确的回答。他说：“道者何？无之称也。无不通也，无不由也，况之曰道，寂然无体不可为象，必有之用极而无之功显。故至于神无方而易无体而道可见矣。”^②“道”就是“无”，但这里的“无”与作为世界本原的“无”稍有不同，它表现为一种运行万物之中“无不通也”，万物运动变化“无不由也”的自然无为之道，也就是《周易》最根本之理。它寂然无体，没有形象；它“以无为心”，“衣被万物”^③；它化变万物，没有方所；它是形而上学的，也是超经验的。在天地万物神妙莫测，化变万端的过程中，显示出它的存在。按孔颖达的疏解就是：“是神之发作动用以生万物，其功成就乃在于无形，应机变化，虽有功用，本其用之所以，亦在于无也。故至于神无方而易无体，而自然无为之道可显见矣”^④。(3) 由此可以认为，在韩伯那里，《周易》之理有两类：一类是具体之理，它“托象以明义，

① 《十三经注疏·周易正义》第70页。

② 《十三经注疏·周易正义》第66页。

③ 《十三经注疏·周易正义》第66页。

④ 《十三经注疏·周易正义》第66页。

因小以喻大”，人们需要通过对象数的分析加以把握；另一类是最根本之理，即精义之“几”的理，它是超象数的，超经验的。它是万理之“宗”，对于这种精义之“几”的理，人们无法通过感觉、思虑去认识它，而只能通过精神“朗然玄昭”的直觉主义方式去体认它。按他的说法就是：几者，“体神而明之，不假于象”^①。它“去无入有，理而无形，不可以名寻，不可以形睹”。“唯神也不疾而速，感而遂通，故能朗然玄昭，鉴于未形”^②。相反，如果人们硬要劳动思虑去了解它神妙万物的功用，其结果将是思虑愈多，距离真理越远。“理必由乎其宗，事各本乎其根，归根则宁，天下之理得也。若役其思虑以求动用，忘其安身以殉功美，则伪弥多而理愈失，名弥美而累愈彰矣”^③。

第三，从上述观点出发，进一步将以静制动，以不变御万变，以无为致有为作为圣贤修己治人的根本原则。韩伯既然以“无”为万有之宗，以虚无之道作为《周易》之根本，那么，按照老子“人法天，天法道”的原则，圣贤王侯就应该效法天道自然无为的法则，以静制动，以不变御万变，以无为致有为。在注解《系辞》“易曰：憧憧往来，朋从尔思”一句时，韩伯写道：“天下之动必归乎一，思以求朋，未能一也；一以感物，不思而至”^④。按孔颖达的疏解，这里的“一”，是指的“虚寂纯一”，它是一种无思无为的冥寂状态，以这种状态去“感物”，物将“不思而至”，“若自虚寂以纯一感物，则不需憧憧往来，朋自归也”^⑤。在注解《系辞》“天地之大德曰生”一句时，韩伯把天道

① 《十三经注疏·周易正义》第71页。

② 《十三经注疏·周易正义》第71页。

③ 《十三经注疏·周易正义》第76页。

④ 《十三经注疏·周易正义》第75页。

⑤ 《十三经注疏·周易正义》第75页。

无为至有为的观点讲得很生动。他说：“施生而不为，故能常生，故曰大德也。”^① 这是说，只有无为而施生，才能恒常的施生，这正是天地之大德。这里的“无为”是指无心而为。天地施生万物是无心而为的，正因为如此，才能做到恒常不断地施生万物。而把以静御动，以不变御万变，以无为至有为讲得最全面的还是韩伯对《系辞》“吉凶者，贞胜者也”一句所作的注解。他说：“贞者，正也，一也。夫有动则未免于累；殉吉则未离乎凶。尽会通之变而不累于吉凶者，其唯贞者乎。老子曰：王侯得一以为天下贞，万变虽殊，可以执一以御也。”孔颖达把这段注疏解得非常透彻。什么是“贞者，正也，一也”？孔疏说：“正者，体无倾邪；一者。情无差二，寂然无虑，任运而行也”。可见，所谓“一”，对于人而言，就是要神情专一，寂然无思无虑，一切依天道自然运行。而所谓“有动则未免于累，殉吉则未离乎凶”，则是指“凡吉凶者，由动而来，若守贞静寂，何吉何凶之有？是贞能胜其吉凶也。夫有动则未能免乎累者，寂然不动，则无所可累；若动有蓍求，则耻累将来。……云殉吉则未离乎凶者，殉，求也。若不求其吉，无虑无思，凶祸何因而至？由其求吉，有所贪欲，则凶亦将来。”^② 接着又疏解“尽会通之变而不累于吉凶者，其唯贞者乎”和“老子曰：王侯得一以为天下贞。万变虽殊，可以执一以御也”两句，说：“云‘尽会通之变而不累于吉凶者，其唯贞者乎’，言若能穷尽万物会通改变之理而不系累于吉凶者，唯贞一乃能然也。犹若少必有老，老必有死，能知此理，是尽会通之变，既知老必将死是运之自然，何须忧虑于死？是不累于吉凶，唯守贞一，任其自然，故云其唯贞者乎。云‘老

① 《十三经注疏·周易正义》第75页。

② 《十三经注疏·周易正义》第74页。

子曰，王侯得一以为天下贞者’，王侯若不得一，二、三其德，则不能治正天下。若得纯粹无二无邪，则能为天下贞也，谓可以贞正天下也。云‘万变虽殊，可以执一御也者’，犹若寒变为暑，暑变为寒；少变为壮，壮变为老；变改不同，是万变殊也，变虽异，皆自然而有，若能知其自然，不造不为，无喜无戚，而乘御于此，是可以执一御也”^①。

综上所述，可见，韩伯在王弼玄学易的基础上，从本体观（以无为本）、真理观（以虚无之理为《周易》之根本）以及应用观（守贞执一，不造不为）等方面进一步将《周易》义理化、玄学化，并由此而使《周易》成为“三玄”之一。

我们说，王弼、韩康伯的玄学易思想是魏晋南北朝时期的主流，其实这个提法本身就意味着当时存在着义理与象数两派的论争。从史料记载来看，在王弼的同时或以后，倾向于义理派的人物有荀粲（209～238）、何晏（？～249）、向秀（227～272）、钟会（225～264）、纪瞻（晋）、欧阳建（晋）、庾阐（？）、殷浩（？）、刘琨（东晋）、张璠（？）、刘琨（434～489）、肖衍（464～549）等等；倾向于象数派的则有荀辉（三国魏）、管辂（208～256）、荀融（三国魏）、姚信（三国吴）、郭璞（276～324）、干宝（286～336）、范宁（东晋）、孙盛（302～373）、张讥（南朝陈）、卢景裕（北朝北魏）等等。其中尤以荀辉、荀融、干宝以及范宁、孙盛等人，更是指名道姓地对王弼玄学易展开了针锋相对的批评与驳难。而值得特别重视的是，就在此时的两派论争中，又出现了诸如阮籍、周正宏乃至孙盛等人试图融会两派观点的趋向。比如阮籍撰《通易论》，一方面认为《周易》乃是一部论述事物变化之道的典籍，并且依据《序卦》对六十四卦卦序

① 《十三经注疏·周易正义》第74页。

的解释，杂以道家自然无为之说，以阐发儒家治国之道；另一方面又在解卦中汲取汉易的卦气说和五行生成说。又如周正宏，一方面运用王弼《易注》解释卦、爻辞，另一方面又兼取郑玄的五行生成说。再比如，孙盛虽然其主导方面是倾向汉易传统，批评王弼、韩伯的玄学易，但他同时却又反对管略一派的占术，反对以卦气说讲占筮，推测人事吉凶。也就是他所说的：“流俗好异，妄设神奇，不幸之中，仲尼所弃。是以君子志其大者，无所取诸”^①。

总之，这个时期的两派论争，是推进易学发展的强大动力，它大大丰富了易学哲学的内容，也促进了两派相互汲取、相互融合的趋向，从而为唐代易学的形成和发展准备了条件。

① 《吴志·赵达传》。

第四章 唐代孔颖达、崔憬与李鼎祚的易学： 古代易学发展第二个圆圈的终结

唐代自唐高祖李渊、唐太宗李世民，一直到唐玄宗李隆基统治的中期，是中国封建社会发展的鼎盛时期。由于统治阶层对人民实行相对宽容的方针，在颁行均田制的同时，又采行府兵制和租庸调政策。社会生产力获得很大发展，社会经济生活呈现一派“河清海晏，物殷俗阜”^①的兴盛繁荣局面，如同《通典·食货志》所描写的：“自贞观以后，太宗励精为理。至八、九年（634、635年）频至丰稔，米斗四五钱，马牛布野，外户动则数月不闭。至十五年（641），米每斗值两钱”。“至开元十三年（725），封泰山，米斗至十三文，青齐谷斗至五文。自后天下无贵物，两京米斗不至廿文……东至宋汴，西至岐州，夹路列店肆，待客酒馔丰溢，每店皆有驴凭客乘，倏忽数十里，谓之驿驴。南诣荆、襄，北至太原，范阳，西至蜀川、凉府，皆有店肆，以供商旅。远适数千里，不持寸刃。”经济的繁荣，社会的稳定，为文化的发展提供了客观的物质前提，加以唐太宗雄才伟略，文武兼备，更是极有利于当时文化事业的发展。据史料记载，他在为秦王时便雅好文学。即位后，更十分重视文化典籍整理工作。皮锡瑞在《经学历史》中说：“唐太宗以儒学多门，章句繁杂，诏国子祭酒孔颖达，与诸儒撰定五经义疏，凡一百七十卷，名曰《五经正义》。颖达既卒，博士马嘉运，驳其所定义疏

① 郑繁：《开天传信记》。

之失，有诏更定，未就。永徽二年，诏诸臣复考证之，就加增损。永徽四年，颁孔颖达《五经正义》于天下，每年明经，依此考试”。人们知道，自两汉以来，即有古文经学与今文经学之争，魏晋以后，又有所谓南学与北学之分，此时各家注述，扬此抑彼，互诤不休。到了唐代，各派论争逐渐形成相互汲取、相互融会的趋向，其突出的表现之一，便是孔颖达及其以后的继承者所撰定的五经义疏，曾对各家之说进行重新辨析，力图摆脱门派之见，博采众家之长，以全面总结前人的文化成果，从而极大地推进了学术事业的进步，出现文化繁荣的新局面。从易学领域来说，当时的主要代表人物是孔颖达、崔憬和后来的李鼎祚分别从不同侧面对易学两派观点的汲取与融会。

第一节 孔颖达兼融象数与义理

孔颖达（574～649），字仲达，冀州衡水人。唐太宗时任国子祭酒，曾奉太宗诏命，与马嘉运、赵乾叶等共同撰定《五经正义》，其中之一便是《周易正义》。《周易正义》是对全部经、传的注疏，《注》是以王弼《周易注》为本，《疏》既是对《周易》经、传的疏解，也是对王弼《周易注》的疏解。此书的根本特点是融会象数派（以孟喜、京房、郑玄《易纬》等为代表）和义理派（以王弼、韩伯为代表）两种解《易》方法，而又更倾向于推崇义理。孔颖达在《周易正义·序》中申明撰著此书的根本指导原则是：“删定考察，其事必以仲尼为宗；义理可铨，先以辅嗣为本。”事实上，《周易正义》中，孔颖达的《疏》虽是对王弼和韩伯《注》的引申与发挥，但其中又包含有丰富的新内容。这新内容概而论之即是：一方面，按“义理可铨，先以辅嗣为本”的

原则，在尊重王弼、韩伯以义理解卦的同时，又给人以王、韩似乎并不完全排斥汉易象数的印象，甚至运用对复卦《彖》辞的解释说明“辅嗣之注”不仅可以从仲尼之纬（按：指《易纬》）中获得根据，而且有“康成（按：指郑玄）之说，遗迹可寻”；同时，又强调义从象生，否定王弼、韩伯象生于义的观点。另一方面，在汲取汉易象数派中的卦气说、五行说、太易说以及八卦方位说的同时，又摈弃汉易讲互体，讲卦变，讲逸象，讲月体纳甲，特别是讲灾变等机械论和神秘主义倾向。强调应在把握义理的基础上论得失吉凶。《四库全书·总目·周易正义》认为孔颖达“奉诏作疏，始专崇王注而众说皆废”的说法是并不正确的。事实上孔《疏》并不是“众说皆废”，而是对自汉代以来出现的象数与义理两派的“众说”有选择地兼容并蓄，其目的又是为了更能符合《周易》的本义。这主要表现在以下两方面：

第一，与王弼、韩伯只重取义不同，孔《疏》解卦既重取义，又重取象。王弼注《周易》各卦，拘于义理派的门户之见，对于各卦大象辞，一般均未加注，个别加注的，也只从义理角度十分简略地进行解释。如注坤卦《大象》辞“地势坤……”说：“地形不顺，其势顺”，这是把“坤”解为“坤顺”，是属于取义，而不属取象。又如注屯卦大象辞“云雷屯，君子以经纶”，只说“君子经纶之时”，根本撇开“云雷”之象。再如注蒙卦大象辞“山下有险，险而止，蒙”说：“退则困险，进则阒山，不知所适……”显然也主要是从取义说，将“坎”解释为“坎险”，把“艮”解释为“艮止”之意，其中虽有“进则阒山”一句，那也是就象辞本身有“山下有险”讲的，并不是自觉地把“艮”取象为“山”，如此等等，其他各卦《大象》辞的注也大体如此。而孔《疏》则不同，它在根本原则上就是把取象与取义统一起来进行解卦。这从它在疏解乾卦大象辞“天行健，君子以自强不息”

一语中讲得很清楚。它说：“天是体名，乾则用名，健是其训，三者并见，最为详悉”。这是把乾既从取象说角度解释为“天”，又从取义说角度解释为“健”。孔颖达认为，只有这样才能把乾卦之义解释得周详明白。不仅如此，孔《疏》在充分运用取义说的同时，也肯定了对六十四卦普遍进行取象的可能性，提出“凡六十四卦说象不同”的重要观点，并具体分析了七种不同的取象情况。即：（1）有“总举象之所由，不论象之实体，又总包六爻，不显上体下体”的。如乾坤二卦即是如此。（2）有直举上下二体的。如云雷为屯；天地相交为泰；天地不交为否；雷电为噬嗑；雷风为恒；雷雨作为解；风雷为益；雷电皆至为丰；洊雷为震；随风为巽；习坎为坎；明两作为离；兼山为艮；丽泽为兑；“凡此一十四卦皆总举两体而结义也。”（3）有“取两体俱成，或有直举两体上下相对”的。如：天与水违行为讼；上天下泽为履；天与火为同人；上火下泽为睽；“凡此四卦或取两体相违，或取两体相合，或取两体上下相承而为卦也。故两体相对而俱言也”。（4）有“上下二体共成一卦”，但却直指上体而为卦名的。如：云上于天为需；风行天上为小畜；火在天上为大有；雷出地奋为豫；风行地上为观；山附于地为剥；泽灭木为大过；雷在天上为大壮；明出地上为晋；风自火出为家人；泽上于天为夬；泽上于地为萃；风行水上为涣；水在火上为既济；火在水上为未济。“凡此十五卦皆先举上象而连于下，亦意取上象以立卦名也。”（5）有意在上象，却先举下象以出上象的。如：地上有水为比；泽上有地为临；山上有泽为咸；山上有火为旅；木上有水为井；木上有火为鼎；山上有木为渐；泽上有雷为归妹；山上有水为蹇；泽上有水为节；泽上有风为中孚；山上有雷为小过。“凡此十二卦，皆先举下象以出上象，亦意取上象共下象而成卦也。”（6）有先举上象而出下象，最后是“义取下象以成卦义”

的。如：山下出泉为蒙；地中有水为师；山下有风为蛊；山下有火为贲；天下雷行为无妄；山下有雷为颐；天下有山为遁；山下有泽为损；天下有风为蛊；地中有山为谦；泽中有雷为随；地中生木为升；泽中有火为革。“凡此十三卦皆先举上体，后明下体也。”（7）有先举下象，称在上象之下的，如：雷在地中为复；天在山中为大畜；明入地中为明夷；泽无水为困；它们都是“先举下象而称在上象之下，亦义取下象以立卦也。”不仅如此，在对《大象》之“象”进行具体分析的基础上，孔颖达进而认为：上述七种“象”又可概而论之，分为实象与假象两类。它们的区别主要是，前者凭人们的眼睛可以直观到，如地水木火等；后者不能通过视觉直观，只能凭某种感觉，意识到它们的存在，如天、风、雷等。“先儒所云：此等象辞或有实象或有假象。实象者，若地上有水比也；地中生木升也；皆非虚，故言实也。假象者，若天在山中，风自火出，如此之类，实无此象，假而为义，故谓之假也。”然而，不论实象假象，孔《疏》认为：《大象》取“象”的目的，都是为了以象示义，进而“以义示人”，其疏解乾卦大象辞“天行健，君子以自强不息”之句，就是典型一例。它说：“天行健者，谓天体之行，昼夜不息，周而复始，无时亏退，故云天行健，此谓天之自然之象。君子以自强不息。此以人事法天所行。言君子之人，用此卦象，自强勉力不有止息”。^①什么是“天行健”？在孔《疏》看来，它是一种天体自然运行之象，天体运行，昼夜不息，周而复始，从不“亏退”，这就是“天行健”，君子效法这种“天行健”之象，就应该在自己的事业中“自强勉力，不有止息”务求取得成功。这便是《周易》以象示义，进而“以义示人”的过程。为了更好地说明《周易正义》中孔《疏》

① 《十三经注疏·周易正义》第2页。

解卦是取象与取义的统一，兹再举数例如下。例一：解坤卦卦辞“坤，利牝马之贞”，孔《疏》说：“……地之为体，亦能始生万物，各得亨通，故云元亨，与乾同也。利牝马之贞者，此与乾异，乾之所贞，利于万事为贞。此唯云利牝马之贞。坤是阴道，当以柔顺为贞正，借柔顺之象以明柔顺之德也……”^①显然，这段《疏》把坤既取象为地，又取义为柔顺，是取象与取义的统一。例二：解泰卦彖辞“泰，小往大来，吉亨。则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人，君子道长，小人道消也。”孔《疏》说：此卦“所以得名为泰者，止由天地气交而生养万物，物得大通，故云泰也。上下交而其志同者，此以人事象天地之交。上谓君也，下谓臣也，君臣交好，故志意和同。内阳而外阴，内健而外顺，内健则内阳，外顺则外阴。内阳外阴据其象，内健外顺明其性。此说泰卦之德也。阴阳言爻，健顺言卦……”^②很显然，孔《疏》是把泰卦的上体“坤”既取象为“地”，又取义为顺；把泰卦的下体“乾”既取象为“天”，又取义为“健”。这种既取象又取义的疏解本来是出自泰卦彖辞的原意，可王弼因忌讳取象便避而未注，这个“缺陷”由孔颖达给弥补了。例三：解复卦彖辞“……复，其见天地之心乎”一句，孔《疏》说：“……此复卦之象，动息地中，雷在地下，息而不动，静寂之义与天地之心相似，观此复象，乃见天地之心也。天地非有主宰，何得有心？以人事之心托天地以示法尔。”^③显然，此疏不仅把复卦上体“坤”取象为地，取义为“柔静”，而且把复卦的下体“震”，既取象为“雷”，

① 《十三经注疏·周易正义》第5页。

② 《十三经注疏·周易正义》第16页。

③ 《十三经注疏·周易正义》第27页。

又取义为“动”，同样是取象与取义的统一。最典型最集中说明孔《疏》主张取象与取义统一解卦的是对《说卦》“乾，健也；坤，顺也；震，动也；巽，入也；坎，陷也；离，丽也；艮，止也；兑，说也”一句的疏解。它说：“乾象天，天体运动不息，故为健也；坤顺也，坤象地，地顺承于天，故为顺也；震，动也，震象雷，雷奋动万物，故为动也；巽，入也，巽象风，风行无所不入，故为入也；坎，陷也，坎象水，水处险陷，故为陷也；离，丽也，离象火，火必著于物，故为丽也；艮止也，艮象山，山体静止，故为止也。兑说也，兑象泽，泽润万物，故为说也。”^①这段《疏》的一个重要特点是把取象与取义联系起来并力图说明二者之间存在某种逻辑关系，这是孔《疏》对《易传》思想的一个重要发展。

第二，与王弼、韩伯解卦只重义理不同，孔《疏》解卦的主要内容是对王弼注和韩伯注的疏解，自然注重义理，但它却不排斥象数，甚至有选择地、多方面地运用汉易象数派的某些筮法作为自己解卦的方法，只是它不是如同汉易象数派有些人物那样，主要依靠象数占断吉凶，而是注重从象数中推衍出人事义理。纵观一部《周易正义》，孔《疏》曾运用汉易象数派的以下筮法解卦：（1）阴阳卦气说。如解临卦䷒卦辞“……至于八月有凶”一句，孔《疏》说：“……至于八月有凶者，以物盛必衰，阴长阳退。临为建丑之月，从建丑至于七月建申之时，三阴既盛，三阳方退，小人道长，君子道消，故八月有凶也。”^②这段疏解是运用孟喜的卦气说所包含的阴阳消长，盛衰交替的道理，论证“八月有凶”的可能性。按照孟喜以十二辟卦代表一年十二个月

① 《十三经注疏·周易正义》第82页。

② 《十三经注疏·周易正义》第23页。

的十二月卦说，临卦为建丑之月，为十二月中，到七月中为建申之月，为否卦用事，否卦䷋象征“三阴既盛，三阳方退”，于人事言则意味着“小人道长，君子道消”之时，所以说是“八月有凶”，因为八月中为观卦䷓用事，较之否卦则阴气更盛了。再如解贲卦彖辞“……观乎天文，以察时变”一句，孔《疏》说：“观于天文以察时变者，言圣人当观视天文刚柔交错，相饰成文，以察四时变化。若四月纯阳用事，阴在其中，靡草死也；十月纯阴用事，阳在其中，齐麦生也。是观刚柔而察时变也。”^①这段疏解，既用了孟喜的十二月卦说，也用了京房“本于纯阳，阴气贯中”，“阴阳之体，不可执一为定象”^②的观点。“四月纯阳用事”一句中的“四月”，实际是指的“四月中”，按孟喜十二月卦说，“四月中”为乾卦用事，所以说是纯阳用事，但按“本于纯阳，阴气贯中”的观点，乾卦虽六爻皆阳（纯阳），却有“阴在其中”，其物象表现则是“靡草死也”。而《疏》中“十月纯阴用事”的“十月”，实际是指的“十月中”，按孟喜十二月卦说，“十二月中”为坤卦用事，所以说是“纯阴用事”，但按“阴阳之体，不可执一为定象”的观点，坤卦虽六爻皆阴（纯阴），却有“阳在其中”，其物象表征则是“齐麦生也”。孔颖达认为，只有这样观察天象的阴阳刚柔相互递嬗，才能正确把握四时气节的变化。再如解乾卦九二爻辞“见龙在田，利见大人”一句，孔《疏》除了对王弼注进行疏解外，还批评了一些人把乾之九二爻配太族之月的观点，认为按照这个观点，无法解释乾卦其他爻辞。它说：“诸儒以为九二当太族之月，阳气发现，则九三为建辰之月，九四为建午之月，九五为建申之月，为阴气始杀，不宜

① 《十三经注疏·周易正义》第25页。

② 京房：《易传》。

称飞龙在天，上九为建戌之月，群阴既盛，上九不得言与时偕极，于此时，阳气仅存，何极之有？诸儒此说，于理稍乖。”^①按《淮南子·天文训》，太族之月，是指十一月中冬至之时，按卦气说，为建子之月，斗柄指向“子”，此时为复卦䷗用事，“阳气发现”之时，孔《疏》指出：如果按这些人的说法，以乾卦九二爻配冬至，那么，九三爻便应配二月中春分，即建辰之月；九四爻便应配五月中夏至，即建午之月；九五爻便应配七月中，即建申之月，此时为否卦䷋用事，为“阳气始杀”之时，不可能“飞龙在天”；而上九爻则应配九月中，为建戌之月，剥卦䷖用事，为“群阴既盛”之时，上九自然不能“与时偕极”，因为在此时，“阳气仅存，何极之有？”所以他说，“诸儒此说，于理稍乖”。孔《疏》认为，按照阴阳卦气说的原理，正确的解释应该是：从义理而言，“此乾之阳气渐生，似圣人渐出”，此爻为阳气渐生之象，表现于人事则意味着“圣人渐出”。从象数言，则按卦气说，此爻“当据建丑建寅之间，于时地之萌芽初有出者，即是阳气发现之义，乾卦之象，应其然也”。^②建丑建寅之间为正月初立春之时，万物开始萌芽，意味着阳气发现，这才是乾卦九二爻之象。又如解复卦《彖》辞“……反复其道，七日来复”一句，王弼的注解是“阳气始剥尽至来复时，凡七日”。南朝易学家褚仲都不同意王弼的观点，认为“七日来复”，本应指由“五月一阴生至十一月一阳生，凡七月”，也即是说，“七日来复”实际上应是“七月来复”，复卦《彖》辞之所以不讲是“七月”，而说成是“七日”，是因为“欲见阳长须速，故变月言日”。孔《疏》驳斥了褚仲都的上述说法，并运用《易纬·稽览图》以及郑玄的卦气

① 《十三经注疏·周易正义》第1页。

② 《十三经注疏·周易正义》第1页。

说为王弼作辩护。指出：王弼对“七日来复”的注解，乃是“用《易纬》六日七分之义，同郑康成之说”，而王弼之所以没有把这些根据讲出来，只是因为“于文有略，不复具言”。接着，孔《疏》便相当详细地引用《易纬·稽览图》的卦气说指出：按照《稽览图》，卦气起自十一月冬至初侯中孚卦用事，除坎、离、震、兑四正卦各主一年二十四个节气中的六个节气外，其余六十卦，按一年三百六十五日算，每卦“得六日七分”。由剥卦“阳气之尽”，到“纯坤用事”，再到“复卦阳来”，是“从剥尽至阳气来复”，中间只隔坤之一卦，即应是“六日七分”，而复卦《彖》辞之所以说“七日来复”，而不说是“六日七分来复”，那是出于“举成数言之”的方便，因而王弼的注解是符合《周易》本义的。(2) 大易说。这本来是《易纬》的理论，以后又为郑玄所肯定，孔《疏》也运用它去解释《周易》。比如，解《系辞》“是故易有太极，是生两仪”一句时，孔《疏》说“太极谓天地未分之前，元气混而为一，即是太初、太一也。故老子云，道生一，即此太极也。又谓混元既分即有天地，故曰太极生两仪，即老子云一生二也……”^①孔颖达疏解《周易》的重要特点之一是批判地继承王弼、韩伯以老解易的传统（这主要是在本体论方面，而在政治、伦理观上又是以儒家为本，表现了新的儒道兼综倾向），这段《疏注》即是一例，限于篇幅，本书对此不拟多作论列。这里需要着重分析的是：此《疏》中所说的“太极谓天地未分之前，元气混而为一，即是太初，太一”以及“混元既分，即有天地，故曰太极生两仪”的思想，便是对“太易说”思想的具体运用。《易纬·乾凿度》说：“昔者圣人因阴阳，定消息，立乾坤以统天地也。夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰有太易，

^① 《十三经注疏·周易正义》第70页。

有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成而未相离，视之不见，听之不闻，循之不得，故曰‘易’也。‘易’无形畔，‘易’变而为一，一变而为七，七变而九，九者，气变之究也。乃复变为一。一者形变之始，清轻者上为天，浊重者下为地。物有始有壮有究，故三画而成乾，乾坤相并俱生。物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。”《易纬》这段话后来为郑玄所肯定，并对之作了解说和阐发。郑玄解说道：“太易变为一，谓太初也，一变而为七，谓变为太素也”。可见，孔《疏》将“易有太极”的“太极”解释为元气混而为一的“浑沦”状态，便是出自郑玄对《易纬》的注。郑玄所讲“太易变而为一”的“一”，也就是“太一”，这个“太一”也即是“太初”，它是“气之始”——气的形成与变化的开始，由这个“一”出发，变而为“七”——少阳之数，便是“太始”，“太始”是气化成形的开始——“形之始”，再进而变而为“九”——老阳之数便成为“太素”。“太素”是气化由成形进而获得各种质的规定性的开始——质之始。三变的结果终于形成了天地万物。这便是郑玄和孔颖达等共同理解的《易纬》“太极生两仪”的过程。（3）八卦方位说。这本来也是《易纬》的筮法，郑玄曾进而以五常与之相配。这一筮法也曾为孔《疏》所运用。比如，解“……帝出乎震，齐乎巽，相见乎离……万物出乎震，震东方也。齐乎巽，巽东南方。齐也者，言万物之絜齐也。离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也。圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也”一段时，孔《疏》说：“万物出乎震，震东方者。解上帝出乎震，以震是东方之卦，斗柄指东为春，春时万物出生也。齐乎巽，巽东南也。齐也者，言万物之絜齐也。解上齐乎巽，以巽是东南之卦，斗柄指东南之时，万物皆

絜齐也。离也者明也，万物皆相见，南方之卦也。圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也者。解上相见乎离，因明圣人法离之事，以离为象日之卦，故为明也。日出而万物皆相见也，又位在南方，故圣人法南面而听天下，向明而治也”^①。这段疏解，看起来似乎是对《说卦》的直接解释，实际上受到《易纬》以卦气说为核心的八卦方位说的影响。《易纬·乾凿度》说：“孔子曰：《易》始于太极，太极分而为二，故生天地。天地有春夏秋冬夏之节，故生四时。四时各有阴阳刚柔之分，故生八卦。八卦成列，天地之道立，雷风水火山泽之象定矣”。“其布散用事也，震生物于东方，位在二月。巽散之于东南，位在四月。离长之于南方，位在五月。坤养之于西南方，位在六月。兑收于西方，位在八月。乾剥之于西北方，位在十月。坎藏之于北方，位在十一月。艮终始于东北方，位在十二月。八卦之气终，则四正四维之分明，生长收藏之道备，阴阳之体定，神明之德通，而万物各以其类成矣，皆《易》之所包也。至矣哉！《易》之德也。孔子曰：岁三百六十日而天气周，八卦用事各四十五日，方备周焉。”如果将孔《疏》与《易纬》进行对比，可以看出，前者受后者的影响是相当明显的。这表现在：孔《疏》不仅将震从方位上认定为“东方之卦”，而且从卦气上也认定为“春之时”，也即是《易纬》所说的“位在二月”；不仅将巽从方位上认定为“东南之卦”，而且从卦气上认定为“万物絜齐”之时，也即是《易纬》所说的“位在四月”；不仅将离从方位上认定为“南方之卦”，而且从卦气上认定为“万物皆相见”之时，也即是《易纬》所说的“位在五月”；如此等等。不仅如此，孔《疏》还运用郑玄的五行说解《易》。比如解《系辞》“天数五。地数五，五位相得而各有合”

① 《十三经注疏·周易正义》第82页。

一句，孔《疏》说：天数五，“谓一、三、五、七、九也”；地数五，“谓二、四、六、八、十也”；“二五相得而各有合”者，谓“若天一与地六相得合为水；地二与天七相得合为火；天三与地八相得合为木；地四与天九相得合为金；天五与地十相得合为土也”。^①这段疏解是对郑玄五行说的发挥。郑玄在《春秋疏》中解释《系辞》“五位相得各有合”时说：“天地之气各有五。五行次之：一曰水，天数也；二曰火，地数也；三曰木，天数也；四曰金，地数也；五曰土，天数也。此五者，阴无匹，阳无偶，故又合之。地六为天一匹也，天七为地二偶也，地八为天三匹也，天九为地四偶也，地十为天五匹也，二五阴阳各有合，然后气相得，施化行也”。将孔《疏》与郑玄此说相比，显而易见，前者是从后者来的，前者是对后者的概括与发挥。综上所述，可见，孔《疏》解《易》确实是有选择有批判地运用了汉易象数说，特别是以《易纬》、郑玄为代表的汉易象数派阴阳卦气说、太易说和五行说，但所有这些都是为了更好地探求《周易》中所隐含的义理，把握“天地之道”与“阴阳之宜”，并力图摆脱象数派所推崇的阴阳灾变说和与之相关的神秘主义说教，以求切合于实用。孔颖达认为，这正是先圣作《易》的根本旨归。“夫易者，象也，爻者，效也。圣人有以仰观俯察，象天地而育群品，云行雨施，效四时以生万物，若用之以顺，则两仪序而百物和，若行之以逆，则六位倾而五行乱，故王者动必则天地之道，不使一物失其性；行必协阴阳之宜，不使一物受其害，故能弥纶宇宙，酬酢神明，宗社所以无穷，风声所以不朽”^②。孔《疏》这种融合象数与义理的解释《易》方法，本来是对《易传》思想的发挥，但

① 《十三经注疏·周易正义》第68页。

② 《十三经注疏·周易正义》第1页。

却被一些囿于门户之见的人所不能理解，甚至像皮锡瑞这样的大经学家在对孔《疏》解《易》方法表示某种同情的同时也对之有所指责：“议孔《疏》之失者，曰彼此互异，曰曲徇注文，曰杂引讖纬。案著书之例，注不驳经，疏不驳注，不取异义，专宗一家；曲徇注文，未足为病。讖纬多存古义，原本今文；杂引释经，亦非巨谬。惟彼此互异，学者莫知所从；既失刊定之规，殊乖统一之义。”^①一方面为孔《疏》“曲徇”王弼、韩伯的注文以及“杂引”讖纬解《易》进行辩护，另方面又说孔《疏》这样做是“彼此互异”导致“学者莫知所从”它既“失刊定之规”，又“殊乖统一之义”，如此等等，其实，这些在皮锡瑞看来似乎是自相矛盾的东西，恰恰是孔《疏》能融会象数与义理、最终趋向义理的特色，是孔《疏》研究《周易》具有阶段性的深化，只是这一点没有被皮锡瑞认识到罢了。

第二节 崔憬兼综象数与义理

在孔颖达以后不久，唐代另一位大易学家崔憬基本上是沿着孔颖达的思路，在融会象数与义理方面又作了新的努力。有的论者认为，崔憬解《易》，“以取象说为主，但又不排斥取义说”，这种看法似乎值得商榷。崔憬解《易》的著作——《易探玄》已经佚失，其佚文可见于李鼎祚的《周易集解》中。从这些佚文来看，与其说崔憬是“以取象为主”，不如说他是取象与取义并重；而且在融会象数与义理的过程中是更倾向于重义理的。首先，崔憬解《易》确实不一概排斥象数，而是有选择地对汉易象数派的

^① 《十三经注疏·周易正义》第201页。

阴阳卦气说、八卦方位说乃至纳甲说都有所汲取。比如解豫卦䷏《大象》辞“雷出地，奋豫”一句时，他说：“震在坤上，故言雷出地。雷，阳气，亦谓龙也。夏至后，阳气极，而一阴爻生，阴阳相击而成雷声，雷声之疾，有龙奋迅豫跃之象，故曰奋豫。”^①崔憬此解，不仅把震取象为雷，把坤取象为地，而且运用了汉易卦气说。因为按照孟喜十二辟卦说，夏至为姤卦䷫用事，也就是此解中所说的“阳气极而一阴爻生”之时，此时出现“阴阳相击而成雷声”，而且“雷声之疾”有如龙“奋迅豫跃”之象，所以说是“奋豫”。再如解屯卦䷂《象》辞“屯，刚柔始交而难生”一句，说：“十二月阳始浸长而交于阴，故曰刚柔始交，万物萌芽，生于地中，有寒冰之难，故言难生，于人事则是运季业初之际也”^②。这也是运用孟喜卦气说解卦。按孟喜卦气说，十二月为临卦䷒用事，临卦初九、九二爻象征“阳始浸长而交于阴”，意味着“刚柔始交”。从节气而言，此时为由大寒向立春过渡的季节，万物虽已“萌芽于地中”，却尚有“寒冰”阻难其生长，故曰“难生”。对于人事而言，则象征着人君改朝换代（运季）创业之初（业初），是会遇到种种困难的。崔憬解卦不仅运用了汉易卦气说，也运用了八卦方位说。比如解《说卦》“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮”一段时，他说：“帝者，天之王气也，至春分则震王而万物出生也；立夏则巽王而万物繁齐也；夏至则离王而万物相见也；立秋则坤王而万物致养也；秋分则兑王而万物所说也；立冬则乾王而阴阳相薄也；冬至则坎王而万物之所归也；立春则艮王

① 李鼎祚：《周易集解》第69页。

② 李鼎祚：《周易集解》第29页。

而万物之所成终成始也，以其周王天下，故谓之帝……”^①李鼎祚认为，此解为崔憬之“新义”，实际上它是出自《易纬·乾凿度》的八卦方位说（以下简称方位说）。《乾凿度》提出：八卦“其布散用事也，震生之于东方，位在二月；巽散之于东南，位在四月；离长之于南方，位在五月；坤养之于西南方，位在六月；兑收之于西方，位在八月；乾剥之于西方，位于十月；坎藏之于北方，位在十一月；艮终始之于东北方，位在十二月。八卦之气终，则四正四维之分明，生长收藏之道备，阴阳之体定，神明之德通，而万物各以其类成矣，皆《易》之所包也”。将上述两说相对比，就会发觉：崔憬所说的“春分则震王而万物出生”就是《乾凿度》所说的“震生之于东方，位在二月”。因为二月正是春分节气，按方位说，此时为东方震卦“王气”用事而开始“出生”万物。崔憬所说的“立夏则巽王而万物絜齐”，就是《乾凿度》所说的“巽散之于东南，位在四月”。因为四月正是立夏节气，按方位说，此时为巽卦“王气”用事而使万物生出普遍整齐（絜齐）。同样，崔憬所说的“夏至则离王而万物相见”，就是《乾凿度》所说的“离长之于南方，位在五月”。因为五月正是夏至节气，按方位说，此时为离卦“王气”用事，使万物生长呈现一派繁荣茂盛（相见）景象。如此等等。不仅如此，崔憬在解既济卦䷾九五爻辞“东邻杀牛，不如西邻之禴祭实受其福”及象辞“东邻杀牛，不如西邻之时也”时，还曾运用月体纳甲说和五行生克说。他说：“居中当位，于既济之时，则当是周受命之日也。五坎为月，月出西方，西邻之谓也。离又谓牛。二应在离，离为日，日出东方，东邻之谓也。离又谓牛。坎水克离火，东邻

^① 李鼎祚：《周易集解》第267～268页。

杀牛之象。禴，殷春祭之名。”^① 按照魏伯阳的月体纳甲说，以八卦中的坎、离两卦代表日月，离为火，象日；坎为水，象月。其余六卦表示月亮盈亏的过程，八卦各配以干支。此解中所说的“居中当位”是指九五爻既居上体之中又是当位，在崔憬看来，在既济卦中，此爻应是象征周武王受命为天子之日。既济卦上体为坎，坎为月，所以说九五爻是“五坎为月”，月出自西方，所以说是“西邻”。其下体是离，离为日，所以说六二爻是“二应在离”，离为日，日出自东方，所以说是“东邻”。按逸象说，离又为牛，因此，此卦既有五行生克说中坎水克离火之象，又有东邻杀牛之象。禴在殷代是指的春祭。如此等等。综上所述，崔憬解卦确实是有选择地运用了汉易象数说。所谓有选择是指，他运用了阴阳卦气说、八卦方位说、纳甲说、五行说、逸象说，而对于汉易象数派其他解卦方法诸如互体说、爻辰说、八宫卦说等则均未采用。

然而，崔憬解《易》，更多的是注重探求义理，或者更确切地说，他在许多地方分析象数也主要是为了探求其中所隐含的义理。其根据有二：（1）他对《序卦》的解释，就是在力图探求天地万物生长发展和变化的内在规律。比如解《序卦》“有天地然后万物生焉，盈天地之间唯万物，故受之以屯。屯者，盈也。屯者，万物之始也”一句时，他说：“此仲尼序文王卦次之意也。不序乾坤之次者，以一生二，二生三，三生万物，则天地之次第可知，而万物之先后宜序也。万物之始生者，言刚柔始交，故万物资始于乾，而资生于坤。”^② 把天地万物的产生说成是“一生二，二生三，三生万物”的过程，并将其与“仲尼序文王卦次之

① 李鼎祚：《周易集解》第202页。

② 李鼎祚：《周易集解》第29页。

意”连在一起，说明崔憬解《易》受老子思想的影响，同时也说明他像王弼的思路一样，力图融合老子与孔子的儒道兼综倾向。而他把阴阳刚柔始交作为“物之始生”的根据，进而具体说明万物万事都依赖乾卦而“始”，依赖坤卦而“生”，这实际上是在发挥《系辞》“乾知大始，坤作成物”的义理，其中包含乾坤并建思想的闪光。解屯卦如此，解其他卦的《序卦》辞也相类似。比如解蒙卦《序卦》辞“物生必蒙，故受之以蒙，蒙者蒙也，物之稚也”一句说，“万物始生之后，渐以长稚，故言物生必蒙”^①；解讼卦《序卦》辞“众必有所比，故受之以比”一句说，“方以类聚，人以群分。人众则群类必有所比矣。上比相阿党，下比相和亲也。相党则相亲，故言比者，比也”^②；如此等等。不管崔憬上述解释是否真正合理，真正符合事物发展的客观法则，但他主观上是想探求事物之间的内在逻辑关系即事物变化发展的义理则是可以肯定的。更何况，我们说崔憬解《序卦》辞是注重从义理角度探求各卦之间的内在逻辑联系，也是有所比较而言的。因为解《序卦》辞，除了崔憬、韩伯等等从义理角度进行解释以外，也有像干宝、郑玄、侯果以及九家易^③等不从义理角度进行解释的，比如需卦䷄《序卦》辞为“物稚不可不养也，故受之以需。需者，饮食之道也”。干宝解释说：“需，坤之游魂也。云升在天而雨未降，翱翔东西，须之象也，王事未至饮宴之日也。夫坤者，地也，妇人之职也，百谷果蓏之所生，禽兽鱼鳖之所托也，而在游魂变化之象，即烹爨腥实以为和味者也。故曰需者，

① 李鼎祚：《周易集解》第32～33页。

② 李鼎祚：《周易集解》第42页。

③ 九家易：亦称“九师易”。指荀爽等九家易学。按高诱序刘向《别录》一书，是指受淮南王刘安所聘“善易者”九人，包括苏飞、李尚、左吴、田由、雷被、毛被、伍被、晋昌等人。

饮食之道也”^①。干宝此解中所谓“需，坤之游魂也”是在运用京房八宫卦图解卦。按八宫卦图说，需卦为坎上乾下，按取象说，坎为水为云，乾为天，所以说“云升于天而雨未降”，是一种“须待”之象。将其比附于人事，象征王事尚未臻于天下升平，足以安心“饮宴”的那一天。同时又因为需卦为坤宫之卦，坤为地、为妇人。作为“地”，它是“百谷果窳之所生，禽兽鱼鳖之所托”。作为坤卦变化为游魂卦——需卦，它又象征妇人尽职于“烹爨腥实以为和味”，以供“饮食”之需，所以说，“需者，饮食之道也”。再如，九家易解明夷卦的《序卦》辞也是一例。明夷《序卦》辞为：“进必有所伤，故受之以明夷。夷者，伤也”。九家易解释说：“日在坤下，其明伤也。言进极当降，复入于地，故曰明夷也。”^②明夷卦为坤上离下䷣，九家易将坤取象为地，将离取象为日（太阳），太阳降落在地平线以下，其光明受到“伤害”了。按照自然法则，太阳由地平线下升起，进到了极点，就会下降，一直重新下降到地平线以下，太阳的光辉“伤害”了，所以叫做“明夷”。仅举以上两例就可清楚地看到，崔憬与干宝、九家易解序卦确是各自有着迥然不同的思路：前者着重以义理解序卦，后者则是以象数解序卦。（2）崔憬解卦，注重于义理，也表现在对《周易》许多卦的卦爻辞、彖辞和象辞的解释上。在这类解释中，崔憬有时是直接解释卦爻辞的义理，基本未涉及象数，但更多的则是通过对象数的分析，揭示和阐发其中的义理，从而更鲜明地表现出他竭力融合象数与义理，而又着重义理的解易特征。通观《周易集解》中所引崔憬解卦各条，其中不少是属于直接解释卦爻辞义理的。比如解乾卦九四爻辞“或跃

① 李鼎祚：《周易集解》第35页。

② 李鼎祚：《周易集解》第121页。

在渊，无咎”一句说：“言君子进德修业，欲及于时，犹龙自试跃天，疑而处渊，上下进退，非邪离群，故无咎”^①。如何理解“或跃在渊，无咎”的含义？按崔憬的解释，它是告诫君子要努力进德修业，既能做到像龙的腾跃那样，时而“跃天”，时而“在渊”，因时进退，又能始终坚持正道（龙德），不与邪佞为群，便可免除错咎。这种解释显然只直接揭示爻辞义理，并未涉及象数分析。再如解谦卦䷎《象》辞“……天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦”^②一句，崔憬指出：所谓“天道亏盈而益谦”是指，“若日中则昃，月满则亏，损有余，以补不足，天之道也”；所谓“地道变盈而流谦”是指，“高岸为谷，深谷为陵，是为变盈而流谦，地之道也”；所谓“鬼神害盈而福谦”是指，“朱门之家，鬼阒其室，黍稷非馨，明德惟馨，是其义矣”；而所谓“人道恶盈而好谦”则是指，“满招损，谦受益，人之道也”^③。这显然也是直接揭示和解释彖辞的义理，也未作其他象数分析。再如解遁卦䷗《大象》辞“天下有山，遁”说：“天喻君子，山比小人，小人侵长，若山之侵天。君子遁避，若天之远山，故言天下有山遁也”^④。这也主要是直接解释和揭示大象辞中所隐含的义理，其中虽然涉及象的解释，那也是从譬喻的角度运用的，并未运用某种筮法解象。最典型的直接解释揭示义理，不涉及象数的是解困卦䷮九五爻辞“劓刖，困于赤绂，乃徐有说，利用祭祀”一句。崔憬说：“劓刖，刑之小者也。于困之时，不崇柔德，以刚遇刚，虽行其小刑，而失其

① 李鼎祚：《周易集解》第7页。

② 李鼎祚：《周易集解》第66页。

③ 李鼎祚：《周易集解》第115页。

④ 李鼎祚：《周易集解》第156页。

大柄，故言剡削也。赤绂，天子祭服之饰，所以称困者，被夺其政，唯得祭祀，若春秋传曰：政由宁氏，祭得寡人，故曰困于赤绂。居中以直，在困思通，初虽羸穷，终则必喜，故曰乃徐有说。所以险而能说，穷而能通者，在困于赤绂乎，故曰利用祭祀也。”^① 这段解释，除了“居中以直”一语是讲九五爻居困卦上体之中，且又当位，所以是“居中以直”以外，其余的都是直接解释和阐发本爻辞中所隐含的义理。其大意是说：剡削是一种对付一般盗贼的小刑，虽是小刑，却很残猛。人君处于困厄之时，如果不能以柔德治国，对一些小事“以刚遇刚”，行威猛之政，那就是“行其小刑”而“丧其大柄”，失去了根本的治国之柄。赤绂是天子祭服上的装饰品，是天子进行祭祀的象征。之所以称之为“困”，是指天子处于困厄之中，被夺去了政权，只能身着赤绂之服主持祭祀而已，就像当年（周灵王廿四年）卫献公为了恢复自己被弟弟卫剡篡夺了的政权，曾派人私下向卫左相宁喜许诺：“苟反，政由宁氏，祭则寡人”^②。只要能够让我复国，政权归你宁氏掌握，我只负责每年祭祀之事就行了。然而，如果人君处困厄之中，能“居中以直”，坚持正道，在困厄之时，思通达之道，那么，尽管开始会有暂时的困穷，但最终会获得通达和喜悦的。所以说是“乃徐有说”。天子之所以能由“险”致“说”（悦），由“穷”致“通”，就在于他处于丧失大柄的困境时，依然能“居中以直”，思通达之正道。这就是所谓“利用祭祀”啊！然而，无论如何，崔憬这种直接揭示义理的解卦方法毕竟只是少数，更多的是通过对象数的分析揭示其中的义理，兹举例如下。比如解乾卦初九卦辞“初九，潜龙勿用”一句，崔憬说：“九者，

① 李鼎祚：《周易集解》第115页。

② 《十三经注疏》第1988页。

老阳之数，动之所占，故阳称焉。潜，隐也。龙下隐地，潜德不彰。是以君子韬光待时，未成其行，故曰勿用。”^①此解前半截是对乾卦初九爻象的分析，后半截则是由象数引出义理。崔憬指出：“九”是属于占时可以变动（之卦）的老阳之数，所以称为阳，象征龙。“潜”是指的潜隐。初九处于地位之下，所以是“龙下隐地”，象征龙德尚处于潜隐而未彰明的状态。引申于人事，象征君子尚处于“韬光待时”的阶段，还不能有什么行动，所以叫做“勿用”。又如解坎卦䷜六四爻辞“樽酒簋贰用缶，纳约自牖，终无咎”说：“于重险之时，居多惧之地，近之而得位，比五而承阳，修其絮诚，进其忠信，则虽祭祀省薄，明德惟馨，故曰樽酒簋贰，用缶纳约，文王于纣时，行此道，从羑里纳约，卒免于难，故曰自牖，终无咎也。”^②此解同样是前半截主要分析象数，后半截进而引申义理。从象数而言，坎卦为重险之象。其中六四爻一方面因位于整个坎体之中，故象征“于重险之时，居多惧之地”是不利的。但另一方面，它与六三爻相近而自身又以柔居柔而当位，同时与九五爻相比，且能以柔承刚，与六三共同支撑（承）九五爻，这又是合理的、有利的。此象对于人事义理而言，象征着人们只要怀有絮诚忠信之心，于祭祀之时，尽管祭物与祭器比较“省薄”，但凭着明德的馨香，也是能够感动上天与祖宗，获得他们庇佑的。所谓“樽酒簋贰，用缶纳约”，便是指，只要有明德之馨，哪怕是一樽之酒，二簋之食，用缶盛此俭约的祭品从窗牖进行祭祀，也是可以免于过咎的。以往周文王被殷纣王困于羑里，就曾运用这种俭约的祭祀方法而终于得免于难。又如解升卦䷭六四爻象辞“王用亨于岐山，顺事也”说：

① 李鼎祚：《周易集解》第6页。

② 李鼎祚：《周易集解》第105页。

“为顺之初，在升当位，近比于五，乘刚于三，宜以进德，可修守此象，此太王为狄所逼，徙于岐山之下，一年成邑，二年成都，三年五倍其初，通而王矣。故曰：王用亨于岐山，以其用通，避于狄难，顺于时事，故吉，无咎。”^① 升卦䷭为坤上巽下，坤为顺，六四爻位于上体坤之初，所以是“为顺之初”。升卦系由解卦䷧变来，解卦六三爻升至六四爻即成坤上巽下的升卦，它象征地中生木逐渐生长，也象征“君子以顺德，积小以成高大”。升卦六四爻既近比六五，又乘刚九三，象征君子既有必要（近比六五），也有可能（乘刚九三）顺修其德，所以说“宜以进德，可修守此象”。进而将其说明历史经验，那就是：当年周太王古公亶父，为戎狄人所逼，为了不使百姓受战祸之害，宁愿忍受委屈，由豳地迁至岐山下的周地。由于他一贯重视修德行，施仁政，深受百姓拥戴，“豳人举国扶老携弱，尽复归古公于岐下，及他旁国闻古公仁，亦多归之，于是古公乃贬戎狄之俗，而营筑城廓室屋而邑别居之”^②。终于“一年成邑，二年成都，三年五倍其初”，开通了建立王业的基础。由此可见，所谓“王用亨于岐山，顺事也”，乃是指太王运用以民为重的足以化险为夷，臻于亨通的政策，终于能在岐山之下建立起王业的基础；也由于他运用暂时对于夷狄忍让的变通策略，所以才能“顺于时事”，避开戎狄的灾难，获得吉利的后果，而不致产生过咎；如此等等。崔憬就是这样从分析象数入手，探求卦爻辞的义理的。而无论他以何种方式解卦，但从其总体言，都充分表现出其融会象数与义理而又更多地注重义理的特点。这就如同他在解释《系辞》“八卦以象告，爻彖以情言”一句时所说的：“伏羲始画八卦，因而

① 李鼎祚：《周易集解》第153页。

② 《史记·周纪》。

重之以备万物而告于人也。爻谓爻下之辞，彖谓卦下之辞，皆圣人之情见乎系辞，而假爻彖以言，故曰爻彖以情言”^①。既然伏羲始画八卦再重为六十四卦，是为了“备万物而告于人”，那么，人们对象数的认识和分析自然便是必要的，否则，无法从八卦和六十四卦中去认识万物之象；既然爻辞和彖辞是表达圣人情感的，那么，对其中义理的分析便更是必要的了。可见，在崔憬看来，把象数与义理结合起来解卦，最终要探求卦中的义理，这正是圣人作《易》的本意，是不应该违反的。

第三节 李鼎祚兼取象数与义理

在孔颖达、崔憬以后，鲜明表现融合象数与义理两派解卦方法的又一位大易学家是李鼎祚。李鼎祚“为天宝以后人”，其具体生卒年代已不可考。之所以要把他作为融合两派易学的代表，是因为：第一，他所著的《周易集解》一书集以往象数、义理两派主要代表易学观点和解易方法之大成。按他自己的说法是：“采群贤之遗言，议三圣之幽蹟，集虞翻、荀爽三十余家，刊辅嗣之野文，补康成之逸象”^②。第二，与孔颖达、崔憬融合两派，主要重义理不同，李鼎祚融合两派主要倾向于象数。明人陸樾说他读《周易集解》后，“综其义例，盖宗郑学者也”^③。这话虽不准确，但确实反映了李鼎祚易学思想的主要倾向。纵览《周易集解》（以下简称《集解》）一书，大量地都是引用诸家解易之

① 李鼎祚：《周易集解》第262页。

② 李鼎祚：《周易集解》第4页。

③ 李鼎祚：《周易集解》第5页。

说。李鼎祚本人的阐发，是通过“案说”的形式表达的，所占篇幅十分有限。我们之所以能断定他是融会象数与义理两派而更倾向于象数，除了上面讲的道理以外，还有如下的根据：

首先要肯定，《集解》绝大部分解卦是引用以虞翻、荀爽、郑玄、九家易等为代表的汉易象数派的诸种筮法，其中尤以引用虞翻筮法为最多，从而充分地表现了他偏重象数的倾向。具体地说就是：

(1) 引用汉易乾升坤降和阴阳、刚柔升降法解卦。比如解乾卦文言“……云行雨施，天下平也”一句，引用荀爽的解释说：“乾升于坤，曰云行；坤降于乾，曰雨施。乾坤二卦成两，既济阴阳和均而得其正，故曰天下平”^①。按虞翻的卦变图，既济卦䷾是由泰卦䷊变来，依荀爽的乾升坤降法，泰卦九二爻上升为九五爻，六五爻下降为六二爻，即成既济卦。泰卦下体之乾阳升于上体坤阴之中，使上体变为坎，坎为云，又居天位，所以是乾升于坤，曰“云行”；泰卦上体之坤阴降于下体乾阳之中，使下体变为离；按二、三、四爻互体，又成坎，坎为水，为雨，且居于地位，所以是“坤降于乾，曰雨施。”宋代朱震在《汉上易传》中说：“云行雨施，坎之升降也”，基本上也是这个意思。泰卦本来是上体坤、下体乾的乾坤二卦，经乾升坤降后，形成一阴一阳两两相对之既济卦；既济卦一、三、五爻与二、四、六爻皆一一相应，而且各皆当位，所以是“既济阴阳和均而得其正”。于人事言，则象征着事业成功，天下太平，所以说是“天下平”。又如解屯卦䷂《彖》辞“刚柔始交而难生，动乎险中，大亨贞”一句，引用荀爽的解释说：“物难在始生。此本坎卦也”。然后再加上自己的解释：“案：初六升二，九二降初，是刚柔始交也。交

① 李鼎祚：《周易集解》第18页。

则成震，震为动也。上有坎，是动乎险中也。动则物通而得正，故曰动乎险中，大亨贞也”^①。说屯卦是由坎卦变来，这是运用的阴阳刚柔升降法。坎卦䷜初六爻与九二爻阴阳升降、互易其位，也就是“初六升二，九二降初”即成屯卦，而这正是象征着阴阳刚柔始交。初六与九二互易其位，刚柔始交的结果是使坎卦下体成震䷲。震为动，屯卦上体为坎，下体为震，所以是“动乎险中”。由于动能使万物生长通畅而得正道，所以说“动乎险中，大亨贞也”。看来，李鼎祚的发展观是主动而不是主静的，这一点似乎与老庄思想有所区别。再如解恒卦䷟卦辞“……雷风相与，巽而动”一句，也是先引用蜀才的解释说：“此本泰卦”，然后加上自己的案语：“案六四降初，初九升四，是刚上而柔下也。分乾与坤，雷也；分坤与乾，风也，是雷风相与，巽而动也”^②。蜀才说的“此本泰卦”也是用的阴阳刚柔升降，互易其位的筮法，也就是李鼎祚案语说的泰卦䷊的初九爻与六四爻互易其位，六四爻降为初六爻，初九爻上升为九四爻，这样“刚上而柔下”，即成恒卦。而将泰卦上体之坤与下体之乾析分的结果，是使上体成震䷲，震为雷，所以说“分乾与坤，雷也；使下体成巽䷸，巽为风，所以说“分坤与乾，风也”，从而形成“雷风相与，巽而动也”的新局面。

(2) 引用汉易象数派的互体、旁通、逸象等筮法解卦，比如解同人卦䷌九三爻象辞“伏戎于莽”一句说：“三互离巽，巽为草木，离为戈兵，伏戎于莽之象也”^③。“三互离巽”，就是讲的互体法，指同人卦的下卦为离，而九三爻又与六二爻、九四爻互

① 李鼎祚：《周易集解》第30页。

② 李鼎祚：《周易集解》第112页。

③ 李鼎祚：《周易集解》第62页。

体成为巽，所以是“三互离巽”。“巽为草木，离为戈兵”，这是取逸象。按孟氏逸象，巽为草木。按广象，离为戈兵。所以同人卦九三爻有“伏戎于莽”之象。莽者，草莽也。又如解噬嗑卦䷔卦辞“噬嗑，亨，利用狱”说：“颐中有物曰噬嗑，谓九四也。四互体坎，坎为法律，又为刑狱。四在颐中，啮而后亨，故利用狱也”^①。噬嗑卦的初九与九四之间夹有二阴爻，为颐中有物之象。所以说：“颐中有物曰噬嗑，谓九四也”。九四爻与六三爻、六五爻互体为坎。按孟氏逸象，坎为法、为狱。九四爻象征颐中有物，须加啮咬而后亨通。所以说，此象于人事言，象征宜采用法律与刑狱去扫除各种障碍。又如解《系辞》“上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮”一句，引用虞翻的解释说：“无妄，两象易也。无妄，乾在上，故称上古，艮为穴居，乾为野，巽为处。无妄，乾人在路，故穴居野处。震为后世，乾为圣人。后世圣人谓黄帝也。变成大壮，乾人入宫，故易以宫室。艮为待，巽为风，兑为雨，乾为高，巽为长木。反在上为栋，动起故上栋。下宇，谓屋边也，兑泽动下为下宇。无妄之大壮，巽风不见，兑雨隔震，与乾绝体。故上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮者也”^②。“两象易”，亦称“交卦易”，属于卦变说的一种，它是指一卦的上体与下体互易其位，而变为另一卦，因而在解《易》中，可以运用和结合这两种卦象来进行解释。此解中所说的无妄卦，便是属于两象易，无妄卦䷘上体与下体互易其位，即成大壮卦䷡。首先，从无妄卦而言，其上体为乾，按《孟氏逸象》，乾为古，又处上体，所以称“上古”。其二、三、四爻互体为艮，艮为穴居。同时，乾又为野，

① 李鼎祚：《周易集解》第 82 页。

② 李鼎祚：《周易集解》第 22 页。

其三、四、五互体为巽，巽为处。所以无妄卦有“乾人在路，故穴居野处”之象。又其下体为震，震为后世，上体为乾，乾又为圣人，所以是“后世圣人”。这后世圣人便是指的黄帝。再从大壮卦分析：与无妄卦乾处上体相反，大壮卦乾处下体。无妄卦上体之九四、九五爻取代本卦互体艮之六二、六三爻，即成大壮卦。按孟氏逸象，乾为圣人，艮为宫室，所以此一卦变有“乾人入宫，故易以宫室”之象。其次，在无妄卦中，二、三、四爻互体之艮，既可为“宫室”，又可以为“待”——对待、对付；其三、四、五爻互体巽，巽为“风”，又可为“长木”，其上体之乾又可为“高”。支撑宫室之高的长木为“栋”。无妄变为大壮，乾由上体变为下体，震由下体变为上体，并取代无妄卦中互体之艮。震为动、为木，艮为宫室，震木支撑宫室于上为“上栋”。所以说“反在上为栋”，这里的“反”，是指震由下体变为上体之“反”。而乾由上体变为下体则为“下宇”，“乾天在下，宇也”^①。因此，所谓“动起故上栋”的“动”，是指震之动，由于震之动而形成大壮卦的“上栋、下宇”之象。同时，大壮卦的九三、九四、六五爻互体为兑，兑为泽、为雨，兑雨流于上栋之下，亦有“下宇”之象。综上所述，无妄变为大壮后，形成上栋下宇之象。一方面，巽风不“见”，象征着可以避风；另一方面，其互体之兑雨为上体之震所隔，而与下体之乾——“下宇”绝体，因而也可避雨，所以才说“上栋下宇以待风雨，盖取诸大壮也”。再如解比卦䷇卦辞“比，吉”一句，引用虞翻的解释说：“师二上之五得位，众阴顺从，比而辅之，故吉。与大有旁通。”^②此解的意思是说，比卦是由师卦变来的，师卦䷆的九二爻、六五爻互易其

① 朱震：《汉上易传》第254页。

② 李鼎祚：《周易集解》第46页。

位，阳升阴降，即成比卦。比卦九五当位，所以是“师二上之五得位”。比卦九五当位又居尊位，得以形成“众阴顺从，比而辅之”之象，所以是吉利的。并指出比卦与大有卦䷍为旁通之卦，因而可以联系大有之六五爻辞进行解卦。再如解小畜卦䷈《彖》辞“密云不雨，尚德也”一句，引用虞翻的解释说：“密，小也。兑为云，需坎升天为云，坠地称雨。上变为阳，坎象半见，故密云不雨，上往也。”^①这是运用了半象说解卦。大意是说：密是小的意思，小畜卦二、三、四爻互体兑，兑为云，附地方能为雨。而今小畜卦上体为巽，为坎象半见䷋，其上爻又由需卦之阴爻变为小畜卦之阳爻，象征水气上升为阳所阻，所以说“上变为阳，坎象半见，故密云不雨，上往也”。

(3) 运用卦气说和五行说解卦。比如解《说卦》“坎……为血卦、为赤”一句说：“十一月一阳爻生在坎，阳气初生于黄泉，其色赤也”^②。此解源自孟喜卦气说。孟喜根据《说卦》的八卦方位说，以坎、震、离、兑四正卦主管一年四季，并各主一方：坎为北方，主冬季；震为东方，主春季；离为南方，主夏季；兑为西方，主秋季。并分别从卦象进行解释。其中解坎卦说：“坎以阴包阳，故自北正”。坎卦䷜为两阴爻包着中间一阳爻，所以是“阴包阳”，坎卦又居于北方，所以是“自北正”，坎卦中间的一阳爻表示阳气开始萌动，尚未上升，所以坎卦的初六爻为十一月中冬至节气。把握了这些，也就可以理解虞翻所解的“十一月一阳爻生在坎，阳气初生于黄泉，其色赤也”的意思了。又如解临卦《彖》辞说“临，刚浸而长……至于八月，有凶，消不见也”一句说：“临，十二月卦也。自建丑之月至建申之月，凡阅

① 李鼎祚：《周易集解》第49页。

② 李鼎祚：《周易集解》第277页。

八月则成否也。否则天地不交，万物不通，是至于八月有凶，斯之谓也”^①。此解所谓“临，十二月卦也”是指孟喜的十二月卦说，孟喜以十二辟卦代表一年十二月，其中临卦属丑，为十二月中，临卦为䷒阳刚浸长，到七月否卦用事，否卦属申，中间相隔八个月。所以说是“自建丑之月至建申之月，凡八阅月则成否也。”否卦䷋乾上坤下，为“天地不交，万物不通”之象，所以说“至于八月有凶”。又如解乾卦《文言》“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以合义，贞固足以干事”一句说：“夫在天成象者，乾元亨利贞也，言天运四时以生成万物。在地成形者，仁义礼智信也，言君法五常以教化于人。元为善长，故能体仁，仁主春生，东方木也。通为嘉会，足以合礼，礼主夏善，南方火也。利为物宜，足以知义，义主秋成，西方金也。贞为事干，以配于智，智主冬藏，北方水也。故孔子曰，仁者乐山，智者乐水，则智之明证矣。不言信者，信主土而统属于君，故中孚云，信及豚鱼，是其义也。若首出庶物而四时不忒者，乾之象也。厚德载物而五行相生者，土之功也。土居中宫，分王四季，亦由人君为皇极而奄有天下，水火金木非土不载，仁义礼智非君不弘，信既统属于君，故先言乾而后不言信明矣。”^②显然，李鼎祚此解又是把八卦方位说、卦气说与五行说结合起来解释乾之元、亨、利、贞四德。

通过上述各例，我们可以清楚地看到，李鼎祚对于汉易象数派的各种筮法都是有所肯定和吸取的。然而，这却不能简单地就认定他就是属于象数派。因为事实上李鼎祚在其《周易集解》

① 李鼎祚：《周易集解》第78页。

② 李鼎祚：《周易集解》第11页。

中，在大量引用和直接运用象数派筮法解卦的同时，对以王弼、韩伯为代表的义理派解卦方法也给予了重视，而且他自己的一些按语也直接以义理解卦，从而表现出他折中和融合象数与义理两派的特征。下面也分别举例如下：比如解乾卦用九“见群龙无首。吉”一句，引用王弼之解说：“九，天之德也，能用天德乃见群龙之义焉。夫以刚健而居人之首，则物之所不与也，以柔顺而为不正，则佞邪之道也。故乾吉在无首，坤利在永贞矣”^①。按照孔颖达的疏解，所谓“九，天之德也”，是指“言六爻俱九，乃共成天德，非是一爻之九，则为天德也”，而所谓“能用天德，乃见群龙无首之义”则是指，“圣人能用天德，则见群龙之义”“群龙之义以无首为吉”，因为如果“有首”，那就是“以刚健而居人之首”，其结果将是“物之所不与也”，人们将会不乐意与之相处，那自然是不吉利的；同样，如果以柔顺为首，遇事顺从，毫无原则，那将陷入“不正”，而走上“佞邪之道”，更是不吉的，正是在这个意义上，才说“乾吉在无首，坤利在永贞”^②。又如解乾卦《文言》“九三……故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣”一句，引用王弼之解说：“惕，怀惕也。处事之极，失时则废，懈怠则旷，故乾乾因其时而惕，虽危无咎”^③。按孔颖达的疏解，王弼所谓的“处事之极，失时则废，懈怠则旷”是指“三在下卦之上体，是处事之极至也。……失时不进则几务废阙，所以乾乾须进也。懈怠则旷者，既处事极，极则终也，当保守已终之业，若懈怠骄逸则功业空旷，所以乾乾也。失时则废，解知至也；懈

① 李鼎祚：《周易集解》第8页。

② 《十三经注疏》第14页。

③ 李鼎祚：《周易集解》第13页。

怠则旷，解知终也。”^① 如何理解“乾乾因其时而惕”？按王弼、孔颖达的解释，它是指当事业发展到极至的时候，应保持“休惕”之心，一方面，应观测并抓住时机，继续前进，而不可“失时不进”，以致“几务废阙”，这叫做“知至”；另一方面对于已经达到的极盛事业，也应继续保持“健行”之德，以“保守已终之业”，而不可“懈怠骄逸”，以致“功业空旷”，这叫做“知终”。一句话，当事业处于极盛之时，只要“因其时”，保持“乾乾”的健行之德，虽然也可能遇到某种危险，却可以免除过咎。李鼎祚引用王弼《周易注》解卦，也引用韩伯对《系辞》、《序卦》等的注解。比如解咸卦䷞的《序卦》辞“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所措”一段，就曾引用韩伯的注解：此“言咸卦之义也。咸柔上而刚下，感应以相与，夫妇之象，莫美乎斯，人伦之道，莫大夫妇，故夫子殷勤深述其义，以崇人伦之始……”^②。此解中所谓“咸柔上而刚下”，是指咸卦上卦为兑，为阴卦，属柔；下卦为艮，为阳卦，属刚，所以是“柔上而刚下”。此卦六爻中的一、三、五爻与二、四、六爻，一一阴阳相感，所以是“感应以相与”，于人事则属于“夫妇之象”。以下便进一步展开义理分析，认为孔子深入阐发咸卦所蕴含的义理，即夫妇之道，其根本旨归，是要“崇人伦之始”。又如解《系辞》“一阴一阳之谓道”一句，也引用韩伯之注说：“道者何？无之称也，无不通也，无不由也，况之曰道，寂然无体，不可为象，必有之用极而无之功显，故至于神无方而易无体而道可见矣。故穷以尽神，因神以明道。阴阳虽

① 《十三经注疏》第16页。

② 李鼎祚：《周易集解》第108页。

殊，无一以待之，在阴为无，阴以之生，在阳为无，阳以之成，故曰一阴一阳也”^①。什么是“道”？概言之，“道”是“无”。“道”之所以称为“无”，一是在于：“道”之所至，“无不通”；万事万物产生、变化、发展“无不由”。二是在于：它“寂然无体，不可为象”，只能在发挥作用产生万事万物的“有”中，充分显示自己的伟大功能；人们也只能从万事万物神妙莫测的千变万化中才能见到“道”的存在。因此，对于它，人们只能竭尽心思致力去加以把握，只能依靠主观心思去加以认识。阴与阳，性质虽然不同，但都统一于、产生于以“无”为本的“道”，因而在阴为“无”而阴却能以之生；在阳为“无”而阳却能以之成，所以说“道”是“一阴一阳也”。很清楚，韩伯此解完全是阐发义理，它既是对老子和王弼以“无”为本的哲学本体论思想的阐发，更是对以心合道的认识论的精彩论述。李鼎祚引用了它，说明其易学思想中确有重义理的一面。不仅如此，更能表现李鼎祚融合象数与义理两派倾向的，是在《集解》中对一些卦的解释，或者是既引用象数派的注解，也引用义理派的注解。或者是在引用象数派的注解后自己在案语中阐发其中的义理，这样的例证也很多。比如解观卦䷓九五象辞“观我生，观民也”一句，便先引王弼之解说：“观我生，自观其道也。为众观之主，当宣文化光于四表，上之化下犹风之靡草。百姓有过，在予一人，君子风著，己乃无咎，欲察己道，当观民也”^②。王弼此解，纯粹是阐发象辞的义理。注中的“观”字，是指的“观察、观瞻”。其大意是说：君主观察自己的一生，是一种自观之道。作为全国庶民百姓共同观瞻的君主，应当宣扬文明教化四方百姓。尤其要以身

① 李鼎祚：《周易集解》第212页。

② 李鼎祚：《周易集解》第81页。

作则，以上化下。要懂得百姓有过错，责任全在于自己；全国都有君子之风，自己便可免除过咎。所以说，君主观察自己德行是否符合“道”的要求，应该从观察庶民百姓入手。在引用王弼注解后，又引用虞翻注解：“坤为民，谓三也。坤体成，故观民也”^①。观卦为巽上坤下。按孟氏逸象，坤为万民，观卦六三爻使下卦形成坤，所以说是“坤体成”，观卦九五为君，下卦为坤为民，所以是“观民”。又如解萃卦䷬六二象辞“引吉无咎，中未变也”一句，也是一方面引用虞翻之解，说：“应巽为绳，艮为手，故引吉，得正应五，故无咎……”萃卦三、四、五爻互体巽，按孟氏逸象，巽为绳，所以是“应巽为绳”；其二、三、四爻互体艮，按广象，艮为手，以手引绳，故“引吉”。六二爻又居正当位，与九五相应，所以“无咎”。显然，这纯粹是以象数解卦。但同时又引用王弼之解，说：“居萃之时，体柔当位，处坤之中，己能履正，与众相殊，异操而聚，民之多僻，独正者危，未能变体，以远于害，故必待五引，然后乃吉而无咎。……居聚之时，处于中正而行以忠信，可以省薄于鬼神矣”^②。王弼此解，涉及一般的象数分析，但主要是阐发义理。其大意是说：六二爻在萃卦中，属于阴柔当位之爻，又是下体坤之中爻。在萃卦六爻中，惟独它既当位居中而又有应。所以是“已独居正，与众相殊，异操而聚”，将其比附于人事，象征君子身居多僻不正的人群中，独自坚持正道，将会有所险危，而且自己又未能有所变通，“以远于害”，故需有明君（九五）支持，方能“吉而无咎……与人群相聚在一起，只要立中正之位，行忠信之道，即便祭祀省薄一些，也会获得吉利的”。显然，这些又是在阐发君子

① 李鼎祚：《周易集解》第81页。

② 李鼎祚：《周易集解》第150页。

(包括人君)的修身之理了。又如解大有卦䷍上九爻辞“自天祐之，吉无不利”一句，也是先引虞翻之解说：“天谓乾也。祐，助也。大有通比，坤为自，乾为天，兑为祐，故自天祐之。比坤为顺，乾为信，天之所助者顺，人之所助者信，履信思顺，又以尚贤，故自天祐之，吉无不利”^①。此解的大意是：“自天祐之”的“天”，是指此卦下体之乾。“祐”是助，大有卦与比卦䷇旁通，比卦下体为坤，按孟氏逸象，坤为自，乾为天。大有卦三、四、五爻互体兑，按荀爽九家逸象，兑为“祐”，所以说，“自天祐之”。比卦下体之坤又为顺，大有卦下体之乾又为信（孟氏逸象），所以《系辞》说：“天之所助者顺也；人之所助者信也。履信思乎顺，又以尚贤也，是以：‘自天祐之，吉无不利’也。”但与之同时，又引用王弼之解说：“余爻皆乘刚，已独乘柔顺也。五为信德而已履焉，履信者也。居丰富之时，物不累心，高尚其志，尚贤者也。爻有三德，尽夫助道，故《系辞》具焉也。”^②大有卦各爻都是乘刚，惟独上九爻为以刚乘柔，即以上九之刚乘六五之柔。按孔颖达疏解：“不累于位，志尚于贤者，既居丰富之时，应须有以富有为累也。既居无位之地（指上九爻），不以富有萦心，是不系累于位，既能清静高洁，是慕尚贤人行也。爻有三德者，五（指六五爻）为信德而已（指上九爻）履焉，履信之谓是一也。以刚乘柔，思顺之义是二也。不以物累于心，高尚其志，尚贤者是三也。爻有三德，尽夫助道者，天尚祐之，则无物不祐，故云尽夫助道也”^③。不仅如此，《集解》中对有些卦的解释，在引用象数派代表的解释后，李鼎祚自己又从义理角度加

① 李鼎祚：《周易集解》第65页。

② 李鼎祚：《周易集解》第65页。

③ 《十三经注疏》第30页。

以解释发挥，以补象数解卦之“不足”。比如解坤卦《文言》“积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃”一句，首先引用虞翻之解说：“谓初乾为积善，以坤牝阳灭出复震为余庆，谓东北丧朋乃终有庆也”“坤积不善，以臣弑君，以乾通坤，极姤生巽为余殃也”^①。然后自己便从义理角度加以发挥说：“圣人设教，理贵随宜，故夫子先论人事则不语怪力乱神，绝四毋必，今于易象阐扬天道，故曰积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃者，欲明阳生阴杀，天道必然，理国修身，积善为本，故于坤爻初六阴始生时，著此微言，永为深诫，欲使防萌杜渐，灾害不生，开国承家，君臣同德者也。故系辞云：“善不积不足以成名，恶不积不足以灭身，是其义也”^②。李鼎祚自己承认此解是“于易象阐扬天道”，也就是阐扬“天道”之义理。这“天道”是什么？那就是“阳生阴杀，天道必然”；“理国修身，积善为本”；“积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃”；只有“防萌杜渐”，方可“灾害不生”；开国承家，应是“君臣同德”。又如解巽卦䷸六四爻辞“悔亡，田获三品”一句，一方面引用翟玄之解：“田获三品，下三爻也，谓初巽为鸡，二兑为羊，三离雉也”^③。此解运用了互体法和逸象说。巽卦下爻成巽，巽为鸡，所以是“初巽为鸡”，六四与九二、九三互体为兑，兑为羊，所以说“兑为羊”。六四与九三、九五互体为离，离为雉，所以是“三离雉也”。因此，所谓“田获三品”从爻象来说，是指“下三爻”的互体变化，它们分别象征鸡、羊、雉三种田猎动物。而另一方面，李鼎祚自己则纯粹从义理角度解释“田获三品”的本来

① 李鼎祚：《周易集解》第26～27页。

② 李鼎祚：《周易集解》第26～27页。

③ 李鼎祚：《周易集解》第187页。

意义。他说：“案：谷梁传曰：春猎曰田，夏曰苗，秋曰蒐，冬曰狩。田获三品，一为乾豆，二为宾客，三为充君之庖。注云：上杀中心，乾之为豆实；次杀中髀髀，以供宾客；下杀中腹，充君之庖厨，尊神敬客之义也”^①。对于这段春秋谷梁传，何休曾作过疏注。他说：“自左髀射之，达于右膂中心，死疾（按：指死亡疾速），故乾而豆之，以荐宗庙。豆，祭器名，状如灯，天子二十有六；诸公十有六；诸侯十有二；卿上大夫八；下大夫六；士三也。自左髀射之，达右胛，远心死难，故为次。”又据杨勋疏：“下杀中肠污泡，死最迟。先宗庙，次宾客，后庖厨，尊神敬客之义”^②。原来，所谓“田获三品”的本来意义是指，春季狩猎，对被射杀的禽兽，按其射中的部位及由此导致死亡的迟速分为三等：一箭毙命，立即死亡的，属一等，供祭祀宗庙用；箭虽中的，却因离心较远而“死难”的，属二等，供招待宾客用；箭虽中的，但只“中肠污泡”，死得最慢的属三等，便只能供自家的庖厨使用了。因此，所谓“田获三品”实际上是讲的“尊神敬客之义”。又如解否卦䷋九五爻辞“其亡其亡，系于苞桑”一句，先引荀爽之解说：“包者，乾坤相包也；桑者，上玄下黄，以象乾坤也。乾职在上，坤体在下，虽欲消乾，系其本体，不能亡也”^③。同时自己既从象数，又从义理角度加以解释与发挥说：“其亡其亡”，近死之嗟也。“其”与“几”同，“几”者近也。九五居否之时，下包初二，二互坤艮，艮山坤地，地上即田也。五互巽木，田上有木，莫过于桑，故曰“其亡其亡，系于苞桑”，言“五二包系，根深蒂固，若山之坚，如地之厚者也，

① 李鼎祚：《周易集解》第187页。

② 《十三经注疏》第237页。

③ 《十三经注疏》第237页。

虽遭危乱，物莫能害矣”^①。此解的大意是：九五爻居于否卦之时，六二爻与之相应，初六爻又与六二爻相比，共同支撑九五爻，所以说是“下包初二”。六二爻既处下体坤之中，又与三、四爻互体艮，所以是“二互坤艮”，艮为山，坤为地，地之上便是田。九五爻与三、四爻互体巽，巽为木，所以是“五互巽木”，田上有木即是桑树。因此，所谓“其亡其亡，系于苞桑”，从爻象说就是指九五有六二、初六支撑与“包系”。从义理言，则意味着，人们如果时刻警惕有灭亡的危险，他的事业就会像苞桑那样的根深蒂固，也会像“山之坚”、“地之厚”那样坚实，虽然遭到危乱，也不致蒙受危害。又如解兑卦䷹六三爻辞“来兑凶”及象辞“来兑之凶，位不当也”两句，一方面引用虞翻之解，说“从大壮来失位，故来兑凶矣”^②。所谓“从大壮来失位”，是运用了爻变说，它是指，兑卦是由四阳之卦——大壮䷡变来的。大壮卦的九三爻与六五爻互易其位（即三之五）便是兑卦，兑卦六三爻失位（“位不当”）所以“凶”。另一方面在虞翻象数分析基础上，他又从义理角度加以发挥说：“以阴居阳，故位不当，谄邪求悦，所以必凶”^③。此解中所谓“谄邪求悦”是指大壮卦九三阳爻变为六五阴爻而成兑卦，兑者悦也。大壮之九五变至六三，是阳变阴而失位，这是“谄邪”，变后而成兑，这是“求悦”，所以说是“谄邪求悦”，这是一种德行丧败的行为，是为君子所不取的。值得特别注意的是：《集解》中曾经引用郑玄许多解卦，其中相当一部分郑注是将象数与义理结合起来解卦的。前面讲到，郑玄基本上属于象数派，历史上曾把他与王弼以义理解卦对

① 李鼎祚：《周易集解》第60页。

② 李鼎祚：《周易集解》第189页。

③ 李鼎祚：《周易集解》第189页。

立起来，提出所谓郑学与王学之争。但实际上，郑玄与汉易象数派其他代表人物诸如孟喜、京房、荀爽、《易纬》等是有区别的，这区别就在于：郑玄受汉易义理派费直的影响，并不完全排斥义理解卦，李鼎祚正是抓住郑玄的这一特点，将其某些卦的注解加以引用，从而从另一个侧面表现出他力图融会两派筮法的倾向。兹仅举三例如下。例一：解贲卦䷖辞“贲亨。小利，有攸往”一句，引用郑玄之解，说：“贲，文饰也。离为日，天文也，艮为石，地文也。天文在下，地文在上，天地二文相饰成贲者也。犹人君以刚柔仁义相饰成其德也。刚柔杂，仁义合，然后嘉会礼通，故亨也。卦互体坎艮，艮止于上，坎险于下，夹震在中，故不利大行，小有所之则可矣。”^①这段注解运用了互体、逸象，自然是属象数解卦，但又从对象数的分析中引申出“人君以刚柔仁义之道饰成其德”；人君行事应“刚柔杂，仁义合，然后嘉会礼通”等修身治国之道，便是在阐明义理了。例二：解鼎卦䷱卦名，引郑玄之解说：“鼎，象也。卦有木火之用，互体乾兑，乾为金，兑为泽，泽钟金而含水，爻以木火，鼎亨孰物之象。鼎亨孰以养人，犹圣君兴仁义之道以教天下也。故谓之鼎矣。”此解也运用了互体与逸象，同时又从象数分析中引申出“圣君兴仁义之道以教天下”的义理。例三：解震卦䷲卦辞“震，亨”一句，引用郑玄之解说：“震为雷。雷，动物之气也。雷之发声，犹人君出政教以动中国之人也，故谓之震。人君有善声教则嘉会之礼通矣。”^②此解以震为雷，这是取象，是象数派解卦的基本原则。但由雷为“动物之气”以及“雷的发声”，引申出“人君出政教以动中国之人”以及“人君有善声教则嘉会之礼通”便属于对义

① 李鼎祚：《周易集解》第85页。

② 李鼎祚：《周易集解》第167页。

理的探讨了。

当我们对唐代主要易学代表孔颖达、崔憬和李鼎祚的易学思想和筮法进行分析以后，可以得出一个鲜明的印象：尽管他们的基本倾向有所不同（前者主要倾向义理，后者主要倾向象数），但却有一个共同点，即力图融会象数与义理。从表面上看，唐易的这个特点似乎是对《易传》的复归，实际上是易学发展的一次大的飞跃。这飞跃集中地表现为对象数与义理丰富内涵的揭示和新的、具体的、历史的统一：他们不同程度地汲取汉易象数派的筮法，却都力图摆脱汉易神秘主义的灾变说；他们也不同程度地汲取王弼、韩伯的义理解卦，但都批判王、韩“得意忘象”的说教，并且力图在以儒学开国、承家、修身思想为本的原则下，兼综儒老；他们似乎复归到《易传》既重象数，又重义理的特征，但却把二者的内涵大大地展开了，丰富了，特别是力图寻找二者之间的逻辑联系；如此等等。这些都是唐易的成就。当然，就理论深度而言，孔颖达乃至崔憬，都超过了李鼎祚。因为李鼎祚主要是汇集汉魏以来前辈各派解易的言论，自己发挥甚少；而崔憬特别是孔颖达则是对两派易学思想既有详尽的阐释，更有深入的继承、批判与发挥。孔易成为唐易的主流和主要代表并不是偶然的。

第五章 北宋陈抟、李之才、刘牧、邵雍等为代表的图书易

宋明时期，特别是宋代，社会生产力和经济的发展，以及与之相联系而形成的特殊的社会历史文化背景，使得这个时期的易学发展呈现出相当复杂的局面。

这一时期，是我国封建社会发展新的历史阶段：一方面，封建制度内部各种固有的基本矛盾日益暴露和尖锐化，种种迹象表明它已进入发展的后期。另一方面，随着资本主义因素的萌芽和缓慢扩展，社会生产力和社会经济，特别是科学技术也在不断发展，指南针普遍运用于观测天象方位，极大地推动了航海事业和对外贸易事业。据史料记载，北宋中期即有大批商人前往日本、高丽、越南、印尼，乃至阿拉伯各国从事商业活动；国内出现了诸如东京（开封）、秦州、太原、真定、京兆、大名（北京）、洛阳、密州、晋州、泉州、杭州、江宁、扬州、真州、楚州、庐州、襄州、成都、梓州、绵州、兴元、遂州、汉州、利州、福州、广州等一系列重要的商业贸易城市。与之同时，活字印刷术的发明与运用，又极大地推动和加速了文化与信息的交流，再加上农业生产技术的改进，农产品产量与质量的提高，这一切都使得人们的眼界日益扩大，抽象思维水平也大为提高。再一方面，也是更重要的，便是随着北宋封建统一国家的建立，中央集权统治的强化，意识形态领域内的统治也进一步加强了。由起初的儒道兼重，到以后的专崇儒学，并建立起新儒学，是中国思想文化史上的又一重要里程碑。据史料记载：宋太宗曾封孔子第四十四

代孙为文宣公，并规定“进士须通经义，尊周孔之教”，表现出浓厚的崇儒色彩；但与之同时，又亲自召见华山道士陈抟，还诏命南唐降臣徐铉校正道书，命宰相王钦若主持修《道藏》，表现出对道教的某种青睐。宋真宗时，继续推行崇儒政策，但并不排斥道教甚至佛教，所谓“释道二门，有补世教”、“三教之设，其旨一也”。总之，这个时期虽然儒道释并行，但主要倾向是偏重儒学的。特别是宋仁宗以后，除宋徽宗一度倾心道教外，儒学逐渐占据了统治地位。宋仁宗十三岁做皇帝，每天由儒师讲授《论语》等儒学经典；在位四十一年，自王曾以下历任宰相，几乎全是进士出身的儒生。仁宗曾下诏说：“儒者通天地人之理，明古今治乱之原”，“有司其务严训导，精察举，以称朕意。学者其进德修业，无失其时”。自此以后，数十年间，从中央到地方，涌现出大批儒家学者。他们继孔颖达《五经正义》后，重新整理、注释、讲解儒家经典，宣扬孔孟之道，在思想文化领域掀起了复兴儒学的思潮，形成了以儒学为本、熔儒释道为一炉的新儒学。新儒学的重要学风之一，是一反以往那种“笃守古义，无取新考，各承师传，不凭胸臆”^①的传统，对经书的解释，不偏重文字的考证训诂，更重视义理的阐发。一些人运用以往的文献资料，发挥自己的理性思考，以“当仁不让于师”的精神，通过各种途径，努力探求宇宙万物和人的生命的奥秘，探求人生修养的理想境界，提出了各种学说。一时间，呈现出诸说蜂起的局面。而宋易也正是在上述特定的社会历史和文化背景下，凸现出自己的特点的。回观宋代以后易学的发展，特别是象数与义理两派争辩出现的新变化，大体经历过这样的历程：首先是出现了以陈抟为代表的象数统一的易学；继之而起的是李之才偏重于“象”

^① 《经学历史》第220页。

和、邵雍偏重于“数”的象数派。到北宋后期，又出现了与上述象数派相对立的，以李觏、欧阳修倡之于前，由二程（主要是程颐）、张载继之于后的义理派。而自北宋初周敦颐兼取象数与义理开始，到南宋朱熹以象数为体，抒发义理，直到明末清初王船山以义理为本，兼融象数，从而完成了中国古代易学发展的第三个圆圈。兹将上述历程叙述如下。

第一节 陈抟：宋易象数派的开山祖师

陈抟，字图南，号希夷，人称希夷先生。宋太宗时人。因其曾僻居陕西华山四十年，所以人们又称之为华山道士，为宋初道教大师，也是易学大师。《宋史》说他“好读易，手不释卷”。

陈抟易学是以道家思想为根基的。道家讲究炼丹术，陈抟易学也是为炼丹服务的。他研究《周易》继承汉易《参同契》的传统，在探求阴阳八卦产生根源的基础上，借用《周易》卦爻象和阴阳之数来说明炼丹（主要是内丹）的过程。当时的道教典籍常常运用种种图式解释炼丹术，这个传统被陈抟接受了。以图式解易成为陈抟易学的一大特征，宋易中的图书易便是从陈抟开始的。

陈抟以图解易主要有三图：一是先天太极图；二是龙图；三是无极图。三图既重象，也重数，这是三图的共同特征，也是陈抟易学的基本特征。兹将三图分述如下。

（1）先天太极图（图5—1）

此图脱胎于《周易参同契》，是对《系辞》“易有太极，是生两仪……”意义的阐释与图解。图的总称为太极。图中黑白两条鱼形，象征阴阳二气环抱，并按东南西北方位说明八卦的形成是

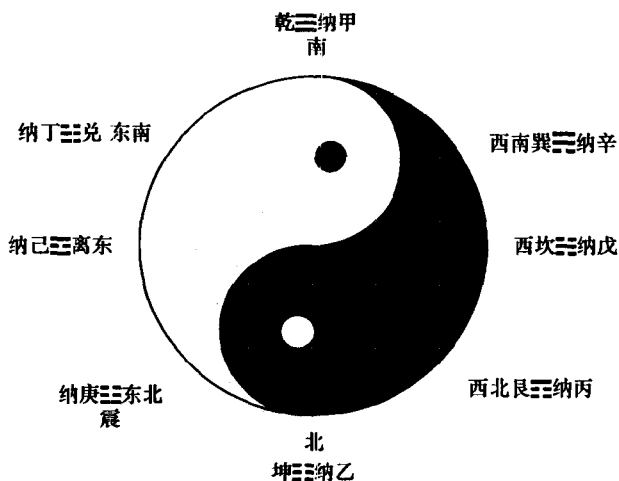


图 5-1

一个阴阳二气彼此消长的过程。具体地说就是：阴气盛于北方，为纯阴，居坤卦☷之位；阳气盛于南方，为纯阳，居乾卦☰之位。阴气极于北，阳气始生，为东北，居震卦☳之位；再上行进至东方，为二阳夹一阴，居离卦☲之位；再上行进至东南，为二阳承一阴，居兑卦☱之位；再上行进至南方，阳气极盛，居乾卦☰之位。阳气极盛于南方，阴气始生，为西南，居巽卦☴之位；再下行至西方，为二阴夹一阳，居坎卦☵之位；再下行至西北，为二阴承一阳，居艮卦☶之位；再下行至于北方，阴气极盛，居坤卦☷之位。如此，周而复始，循环不已。正是在这个意义上，所以明初赵撝谦说：此图“有太极含阴阳，阴阳含八卦之妙”。图中有黑白两眼，本于《参同契》“蟾蜍与兔魄，日月气双明”之说，其居于中宫为左离（日）右坎（月）。

细观此图，它不只是源自《参同契》，而且是直接为炼丹服

务的。首先，《参同契》说：“天地设位而易行乎其中矣。天地者，乾坤之象也。设位者，列阴阳配合之位也。易谓坎离。”显然，《参同契》在这里是以乾坤为天地之象，坎离为日月之象，也即是以乾坤坎离为四正卦，乾坤居南（上）北（下），坎离居西（左）东（右），再依照阴阳消长的法则配以其他四卦，即震居东北，兑居东南，巽居西南，艮居西北。其次，按照《参同契》的丹法，乾坤为人身之象，乾为首，坤为腹，坎离为身中的“药物”——水火或阴阳二气。又依照月体纳甲法，阳气始生于东北，经震、纳庚，离、纳己（月光），兑、纳丁，至乾、纳甲，表示望月前三候（初三、初八、十五）月光逐渐增长，即阳息的过程。又，阴气始生于西南，经巽、纳辛，坎、纳戊（月精），艮、纳丙，至坤、纳乙，表示望月后三候（十六、二十三、三十）月光逐渐亏损，即阳消阴息的过程。俞琰在《周易参同契发挥》中，解释月体纳甲与炼内丹的关系说：初三月生光，应震卦而纳庚，“以吾身之火候言之，则所谓河车不敢暂留停之时也”；初八，月至上弦，应兑卦而纳丁，“以喻吾身阳火上升之本也”；十五月望，应乾卦而纳甲，“以喻吾身阳火盛满之候也”；十六，应巽卦而纳辛，“则阴受阳禅，峰回路转之时也”；二十三，月下弦，应艮卦而纳丙，“以喻吾身阴符下降之半也”；三十日，月晦，应坤卦而纳乙，“以喻吾身阴符穷尽之候也”。俞琰还说：“修丹于月望，则气血满而药力全；望后则气血减而药力少。所以《翠虚篇》谓月夜望中能采取天魂、地魄结灵丹”。

（2）龙图。全称为龙马负图，实质上就是后来人们所说的河图、洛书一类的图。陈抟认为龙图是天地之数经过三次变化而成的，从而提出所谓龙图三变说。现分述如下：

第一变：天地未合之数。陈抟继承汉易的思想，以“天数”为一、三、五、七、九，共二十五；“地数”为二、四、六、八、

十，共三十。天数与地数之和为五十五，它们二者最初是分开存在的，所以称为天地未合之数（如图 5—2）。

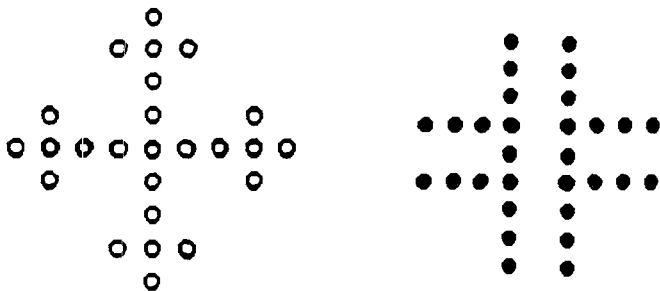


图 5—2

（按：白圈代表天数，黑圈点代表地数。下同。）

第二变：天地已合之位。它是指：以天数或以地数为本，天数与地数相配合变化而形成各自都含有奇数（天数）和偶数（地数）的两个图式（如：图 5—3）。

天数所变图

地数所变图

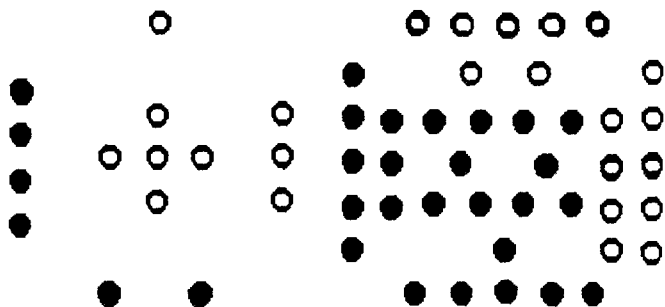


图 5—3

解：左图为天数所变图：上、中、右为天数一、三、五，下、左为地数二、四。其中包含“参天两地”之象。

右图为地数所变图：中间的一组“六”，抽出其中的“一”，加上面一组“六”，成为本图中的上七；再抽出其中的“二”，加左边一组“六”，成为本图中的左八；再抽其中的“三”，加右边一组“六”，成为本图中的右九；下面一组“六”不动，成为本图中的下六。本图中间的“十”，是由天数图在变为天数所变图中所失去的“十”变来的。

如果将此二图综合观察分析，它们的关系为：天数所变图中的五组数为—、二、三、四、五，此即汉易象数派郑玄所说的五行之生数。地数所变图中的五组数为六、七、八、九、十，此即郑玄所说的五行之成数。且地数所变图中偶数六八与奇数七九分居四方。这样，天地之数二变的结果，便形成了“参天两地”之象，也形成了天地生成之数 and 六九七八（老阴老阳，少阴少阳）之数，从而为八卦和六十四卦的形成与变化，提供前提条件。

第三变：龙马负图。依南宋蔡元定和元人张理的理解，它应表现为两种图式，即由上面讲的天数所变图（下面简称“天图”）与地数所变图（简称“地图”），两图相重而形成的洛书之图（图5—4），以及两图相交而形成的河图之图（图5—5）。现分述如下：

洛书为“天图”与“地图”相重，即“天图”中的“天”居“地图”中的“地六”之上，《龙图序》说这是“天一居上为道之宗，地六居下为地之本”。“天图”中的“天三”与“地图”的“地八”相重；“地图”中的“地二”与“天图”中的“天七”相重；“地图”中的“地四”与“天图”中的“天九”相重；“天图”中的“天五”与“地图”中的“地十”相重。于是形成此洛书之图，按汉易的观点，此图为五行之生数与成数合在一起，即

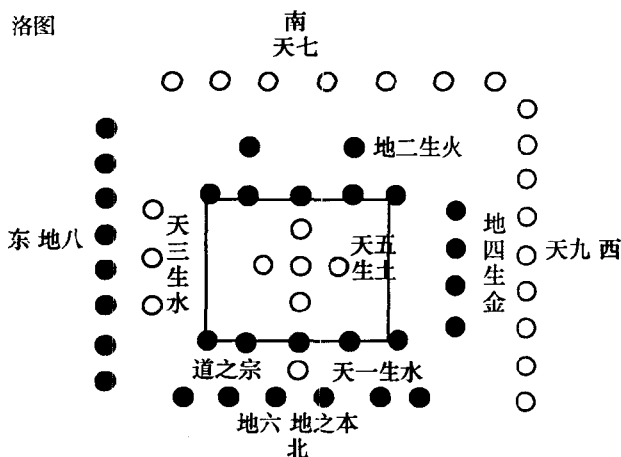


图 5-4

天一生水于北，地六成之；地二生火于南，天七成之；天三生木于东，地八成之；地四生金于西，天九成之；天五生土于中，地十成之。这也就是《系辞》说的“天数五，地数五，五位相得而各有合”。

河图源自《易纬》的九宫图，其特点是纵横斜的数字相加都为十五。其中一、三、七、九居东南西北四正位，即一北，九南，三东，七西。二四六八分居四隅位，即二居西南，四居东南，八居东北，六居西北，五居中央。所谓戴九履一，左三右七，四二为肩，八六为足，中为心腹，是以一二三四，六七八九分居八位，形成为八卦之象。

综上所述，陈抟龙图三变说，贯穿的一个中心思想，就是八卦起源于天地之数，起源于龙图。这与他的道教立场并不矛盾，因为《参同契》也曾以七八六九之数，表示阴阳的消长与循环，所谓“刚施而退，柔以代滋。九还七返，八归六居”就是这个意

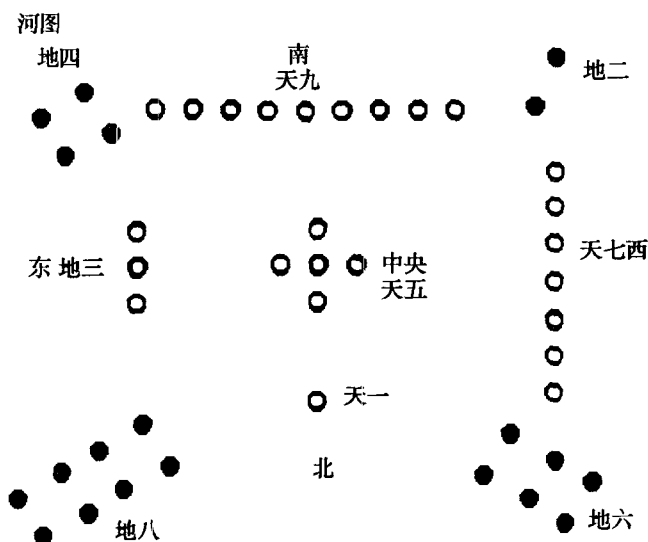


图 5--5

思。至于“七八数十五，九六亦相应。四者合三十，阳气索灭藏”之说，则更是以七八、六九，即老阴老阳、少阴少阳来表示一月之中月亮盈亏的四阶段，又是把道教的炼丹术与《周易》结合起来了。

(3) 无极图。据史家考查：陈抟曾刻此图于华山石壁之上，后传穆修，修又传周敦颐。一般认为，周敦颐的太极图就是从无极图来的。无极图是专供方士炼内丹用的。它根据《说卦》“易，逆数也”的说法，运用阴阳八卦范畴，主要是坎离范畴，说明道家“逆则成丹”的修炼方法（见图 5—6）。

按：“逆则成丹”之说，将此图自下向上进行解释：1. 元牝之门。指人身内肾间空虚之处，此为祖气，即丹田之气之所由

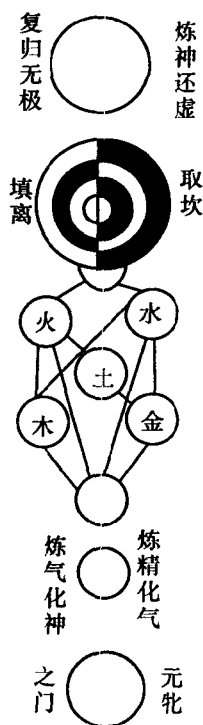


图 5-6 无极图

出。2. 炼精化气，炼气化神。指炼有形之精化为微芒之气；炼依希有无之气，化有无出入之神。亦即化精气为呼吸之气，化呼吸之气为精神。3. 水火木金土。指所炼之气贯穿五脏之中，统率金木水火土五气，使之凝聚在一起，即所谓“五气朝元”。其中水火（肾心）二气最重要，居于上位。4. 取坎填离。指炼气炼到火气下降，水气上升，火不燥热，水不卑湿，温养之至，臻至取坎填离，水火相交，形成圣胎的阶段。5. 炼神还虚，复归

无极。指圣胎再加修炼，臻至神仙境地。此境虚无飘渺，无有极限；同祖气所自出的元牝之门相呼应。也即是说，无极图最下一圈与最上一圈皆为虚无，表示由无至有，又归于无，所以说是“炼神还虚，复归于无”。

综上所述，可见，陈抟的三图说确属宋易中的象数派，而且作为宋易象数派的开山祖师，其易学特点是既重象，也重数。它贯穿于三图之中，是真正的象数统一。有人说，陈抟的先天太极图当属数学，其龙图则属象学。这种说法是值得商榷的。因为其先天太极图既然是以阴阳二气环抱、特别是以阴阳消长的过程来说明“易有太极，是生两仪”以及八卦的产生和方位，又怎能仅仅认为它只属“数学”呢？而其龙图三变说，则多是从“数”的角度来展开八卦的形成，又怎能片面地认为它只属“象学”呢？这些显然都是不准确的。依笔者之见，还是认定它们都是真正的象数统一更加符合陈抟易学的特点和实际。

第二节 从李之才到刘牧：宋易象数派的分化

在陈抟以后，宋易象数派出现了某种分化：先是李之才提出卦变说，以卦变反对图和六十四卦相生图说明卦象的变化，偏重于“象”；继而是刘牧提出“河洛之学”与太极说，偏重于“数”，从而分别将“象”与“数”的研究又深入了一步。

李之才，字挺之，宋初易学家，曾从穆修学易，提出卦变说，主要研究卦象的变化。根据汉易象数派荀爽阴阳升降说和虞翻的卦变说以及唐代孔颖达的非复即变说，提出了卦变反对图和六十四卦相生图，力求探寻乾坤两基本卦与其余各卦之间的爻象变化及其内在关系。兹将两图分述如下：

A. 卦变反对图

乾（老阳）



坤（老阴）



（解：此为乾坤两基本卦，称“万物之祖”。）

a 乾坤相索三变不反对图

(1)

颐



小过



坎



(2)

大过



中孚



离



解：这两组卦形成所谓“乾坤相索三变六卦不反对图”。所谓“乾坤相索”是指：第（1）组是以坤卦为体，索乾阳来相交，其相交的规律是首先交初、上爻，其次交三、四爻，再次交二、五爻。这里所谓“交”，是指以“阳”代“阴”，或以“阴”代“阳”。这样三交（三变）的结果，形成六个互不反对卦。所谓互不反对卦，又称为不易卦，它是指某一卦颠倒过来仍是原来的卦象。如乾☰、坤☷以及此两组的六个卦都是属于此类之卦。邵雍说：“乾、坤之名位，不可易也。坎、离名可易，而位不可易也，震、巽位可易，而名不可易也，兑、艮名与位皆可易也。离肖乾，坎肖坤，中孚肖乾，颐肖离，小过肖坤，大过肖坎。是以乾坤坎离中孚颐大小过皆不可易也”^①，可以看做是对此图的解释。

b 乾卦一阴生反对，变六卦图

姤



夬



同人



大有



履



小畜



① 《皇极经世》第297页。

解：此图为乾卦一阴自下迭次上生变成六卦，此六卦是两两相反之卦，即姤与夬，同人与大有，履与小畜三对相反之卦。所谓“相反对”指两卦卦象恰好颠倒反对。而其一阴迭次上生变成六卦的过程则是：姤，同人，履，小畜，大有，夬。

c 坤卦一阳下生反对，变六卦图

复	师	谦
剥	比	豫

解：此图为坤卦一阳自下迭次上生变成是两两相反之六卦，即复与剥，师与比，谦与豫。其一阳迭次上生的过程则是：复，师，谦，豫，比，剥。

d 乾卦下生二阴，各六变反对，变十二卦图。

遁	讼	无妄	睽	兑	革
大壮	需	大畜	家人	巽	鼎

解：此图为乾卦与二阴分别相交，变成六对反对卦，即遁与大壮，讼与需，无妄与大畜，睽与家人，兑与巽，革与鼎。

e 坤卦下生二阴，各六变反对，变十二卦图

临	明夷	升	蹇	艮	蒙
观	晋	萃	解	震	屯

解：此图为坤卦与二阳相交，变成六对反对卦，即临与观，明夷与晋，升与萃，蹇与解，艮与震，蒙与屯。

蒙䷃与屯䷂。

f 乾卦下生三阴，各六变反对，变十二卦图

否	恒	丰	归妹	节	既济
泰	咸	旅	渐	涣	未济

解：此图为乾卦下生三阴，变成六对反对卦，即否䷋与泰䷊，恒䷟与咸䷞，丰䷶与旅䷷，归妹䷵与渐䷴，节䷻与涣䷺，既济䷾与未济䷿。

g 坤卦下生三阳，各六变反对，变十二卦图

泰	蛊	损	井	贲	未济
否	随	益	困	噬嗑	既济

解：此图为坤卦下生三阳，变成六对反对卦，即泰䷊与否䷋，蛊䷑与随䷐，损䷨与益䷩，井䷯与困䷮，贲䷖与噬嗑䷔，未济䷿与既济䷾。

通观李之才的上述卦变反对图，可以看出以下两点：①所谓卦变，即是指卦象的变化。六十四卦都是由乾坤两父母卦中的阴和阳变化而成。这种变化并非杂乱无章，而是有序可寻。从阴爻与阳爻在各卦中所占的数量来看，具六阴六阳的，除乾、坤两个不易卦之外，还有十二对反对卦（见 f、g 图）；具八阳四阴的有六对反对卦（见 d 图）；具八阴四阳的有六对反对卦（见 e 图）；具二阳十阴的有三对反对卦（见 c 图）；具二阴十阳的有三对反对卦（见 b 图）；另外尚有三个二阳四阴与三个二阴四阳的不易之卦，总共形成三十六卦象和六十四卦。邵雍说：“重卦之象，

不易者八；反易者二十八，以三十六变而成六十四也”^①。所谓“不易者八”，就是指的乾、坤、坎、离、中孚、颐、大过、小过等八卦。如上所述，它们的卦象即便颠倒过来也不会变的。“反易者二十八”，是指具六阴六阳的十二对卦，加八阴四阳的六对，加八阳四阴的六对，加二阳十阴的三对，加二阴十阳的三对，共三十对，除去 f、g 图中重复出现的泰、否与既济、未济两对，便是二十八对反对卦。二十八对反对卦其卦象（指所包含的阳爻或阴爻数）亦为二十八，加上八个不易卦的卦象，便是三十六卦象，所以说是“以三十六变而成六十四也”。

B. 六十四卦相生图

此图主要是根据阴阳刚柔升降相交的原理，解释乾坤两基本卦如何通过三次相交衍生出六十四卦。

a 乾坤两卦第一次相交

乾 ☰	坤 ☷	此一变衍生出五阴一阳六
复 ☱ (坤一爻)	姤 ☴ (乾一爻)	卦和五阳一阴六卦，共十二卦。
师 ☶	谦 ☶	前六卦为一阳自下而上，逐次
豫 ☱	比 ☶	与坤阴相交；后者为一阴自下
剥 ☶	䷖	而上逐次与乾阳相交。
同人 ☲	履 ☱	
小畜 ☲	大有 ☲	
复 ☱	䷗	

b 乾坤两卦第二次相交

临 ☱ (坤二爻)	遁 ☶ (乾二爻)								
明夷 ☱	升 ☲	小过 ☱	蹇 ☵	艮 ☶	讼 ☱	无妄 ☲	中孚 ☱	睽 ☱	兑 ☱
震 ☳	解 ☱	萃 ☱	晋 ☲		巽 ☴	家人 ☲	大畜 ☲	需 ☱	
䷲	䷴	䷬	䷢		䷸	䷤	䷙	䷄	

① 《皇极经世》第 221 页。

屯 坎 观

颐 蒙

















 






鼎 离 大壮

大过 革

解：第二次相交，共衍生出三十卦。其中，二阳爻于坤体，即以初九、九二取代初六、六二，而成为临卦；二阴爻于乾体，即以初六、六二取代初九、九二，而成为遁卦。再又由临卦与遁卦分别衍生出十四个二阳四阴的卦和十四个二阴四阳的卦。首先是临卦衍生出十四卦，如图分为五行，其衍生的规律是：由左至右，纵向，第一行由上向下，二阳爻运行于坤体之中，其中，初九爻取代坤体的初六后不再变动，另一阳爻依九三、九四、九五、上九之序逐次上升，分别取代坤体中的六三、六四、六五、上六，从而分别形成明夷震屯颐四卦，此之谓“第一复四变”。再第二行：由上向下，二阳继续运行于坤体中，其中一阳爻取代坤体中的六二而成为九二后不再变动，另一阳爻则依次上升，分别取代坤体中的六三、六四、六五、上六而为九三、九四、九五、上九，从而形成升解坎蒙四卦，此之谓“第二复四变”。再第三行：由上至下，二阳继续运行，分别在坤体中依次取代六三、六四，六四、六五，六五、上六，而为九三、九四，九四、九五，九五、上九，从而形成小过萃，观三卦，此之谓“第三复三变”。再第四行，二阳继续运行，分别在坤体中以九三、九四和九四、上九取代六三、六五和六四、上六，从而形成蹇、晋两卦，此之谓“第四复二变”。再第五行：二阳继续运行坤体中，以九三与上九取代六三与上六，形成一艮卦，此谓“第五复一变”。

第二，由遁卦衍生出二阴四阳的十四卦，即大过、鼎、巽、讼、革、离、家人、无妄、大壮、大畜、

中孚䷼、需䷄、睽䷥、兑䷹，这些卦都是属于二阴运行于乾体之中，其变化的途径与规律与二阳运行于坤体中完全一样。

c 乾坤两卦第三次相交

泰䷊			否䷋		
1	2	3	1	2	3
归妹	丰	恒	渐	涣	益
䷵	䷶	䷟	䷴	䷺	䷩
节	既济	井	旅	未济	噬嗑
䷻	䷾	䷯	䷷	䷿	䷔
损	贲	蛊	咸	困	随
䷨	䷖	䷑	䷞	䷮	䷐

解：此图有三阳运行于坤体中和三阴运行于乾体中而形成十个三阴三阳之卦与十个三阳三阴之卦。其变化的规律是，首先，三阳交于坤体而成泰卦䷊，三阴交于乾体而成否卦䷋。然后，泰卦组由左向右，纵向，由上而下，第一行：三阳继续运行于坤体中，其中二阳爻取代坤体中的初六、六二而为初九、九二不动，另一阳爻则依九四、九五、上九之上升次序变化，形成归妹䷵、节䷻、损䷨三卦，此之谓“第一复三变”。再第二行：由上至下，三阳继续运行于坤中，其中两阳爻取代初六、六三而为初九、九三不动，另一阳爻则依九四、九五、上九之次，分别取代坤体中的六四、六五、上六，而形成丰䷶，既济䷾贲䷖三卦，此之谓“第二复三变”。再第三行：由上至下，三阳继续运行于坤体中，其中，两阳爻取代坤体中的六二、六三不动，另一阳爻依次以九四、九五、上九之序取代坤体中六四、六五、上六之位，形成恒䷟、井䷯、蛊䷑三卦，此之谓“第三复三变”。其次，由否卦组衍生出三阳三阴的九卦，即咸䷞旅䷷渐䷴困䷮未济䷿涣䷺随䷐噬嗑䷔益䷩，这些卦都是属于三阴运行于乾体之中，其变化

的途径与规律与三阳运行于坤体之中完全一样。

比李之才稍后，北宋另一位易学家是刘牧。他提出图九书十说，创立了河洛之学。所谓“图九”，是指的九宫图，亦即“河图”，“书十”则是指的五行生成图，亦即“洛书”。由于图九书十是传自陈抟，所以，就图式本身而言，它与陈抟之图大体相同，其不同之处主要是：第一，刘牧正式称五行生成图为洛书，称九宫图为河图。第二，对于它的解释与应用已不是像陈抟那样用之于炼丹，而是用之于说明《周易》原理。具体地说就是：第一，河图说明八卦生四象；洛书则演出五行。“故河图陈四象而不言五行，洛书演五行而不述四象”^①。然而这并不意味着二者之间没有联系，恰恰相反，它们存在着基本的“数”的密切联系。这“数”，“在洛书则为金木水火之数”。如前所述，老阳老阴少阳少阴之数即是九六七八之数，而九六七八之数又正是金木水火的成数，具体地说就是，“地六成水，天七成火，地八成木，天九成金，地十成土”，由此可见，河图之数与洛书之数确实是一而二，二而一之“数”，“然则四象，亦金木水火之成数也。在河图则为老阳老阴少阳少阴之数是也，在洛书则为金木水火之数是也”^②。第二，然而，它们二者又是有区别的，这区别主要表现为微与显、无形与有形，以及形而上与形而下的“象”的区别：“四象”（老阳老阴少阳少阴）是微而不是显，是无形的、形而上的；“五行”（金木水火土）则是显现的、有形的，是形而下的。因此，从宇宙万物的形成来说，这两个图式都是必要的，它们表示万物生成的微与显，无形与有形，象与形，道与器的统一过程，而这也正是《周易》的基本原理。所以刘牧说：“易者，

① 《易数隐图》。

② 《易数钩隐图》。

辘道与器，所以圣人兼之而作易”^①。强调道与器的统一，实际上也就否定了道家道体“虚无”的观点。

然而，真正构成刘牧易学特色的还是他的太极说。刘牧太极说的根本旨归是要说明河图与洛书赖以产生的“数”的根源。他通过对《系辞》“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的特殊解释，阐述了自己的易学观。刘牧认为：太极本来是由五阴五阳所包含的奇偶之数所组成的圆圈——混一未分之气（如图 5—7）。

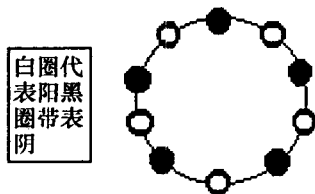


图 5—7

按照《易纬》天左旋，右地动的法则，又形成右为天一、天三，左为地二、地四的新格局（如图 5—8）。这也就是刘牧所说的：“今画天左旋者，取天一、天三之位也。画地右动者，取地二、地四之位也”^②。此时，天一、天三之阳为一方，与地二、地四之阴为一方，构成“两仪”，它们虽各有其位，却尚未相交，图（5—8）中阴阳“分而各其处者，盖明上下未交之象也”^③。

① 《易数钩隐图》。

② 《易数钩隐图》。

③ 《易数钩隐图》。

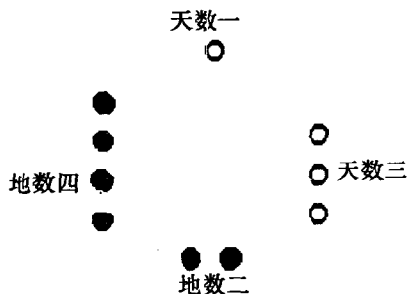


图 5-8

然而，这两仪又是如何生成四象的呢？刘牧认为：那是天一、天三与地二、地四各加以天五之数而成。按刘牧的说法就是：“夫五上驾天一而下生地六，下驾地二而上生天七，右驾天三而左生地八，左驾地四而右生天九，此河图四十有五之数耳，斯两仪所生之四象”^①（具体如图 5-9）。

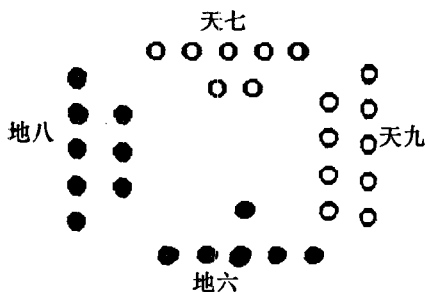


图 5-9

可见图 5-9 是由图 5-8 各加天数五而来。故所谓“夫五上

^① 《易数钩隐图》。

驾天一而下生地六……一句，应联系图 5—8 来看本图，即：天数五上驾图 5—8 中的天数一，形成本图下面的地六；天数五下驾图 5—8 中的地数二，形成本图上面的天七；天数五右驾图 5—8 中的天数三，形成本图左边的地八；天数五左驾图 5—8 中的地数四，形成本图中右边的天九，这样便形成了六、九、七、八、（老阳、老阴、少阳、少阴）四象之数。

从图 5—9 中，我们了解四象的形成，那么，四象又如何产生八卦呢？前面讲过，在刘牧看来，九、六、七、八这“四象”之数也即是五行中水火金木之成数，“五行之成数者，水数六，金数九，火数七，木数八也”。按方位说，水居北，为坎；火居南，为离；木居东，为震；金居西，为兑。由此东西南北四正位之卦，再分别生出乾坤艮巽四隅位之卦，即“水居坎而生乾，金居兑而生坤，火居离而生巽，木居震而生艮”，其具体的生成之法为“水数六除三画为坎，余三画布于亥上成乾；金数九除三画为兑，余六画布于申上成坤；火数七除三画为离，余四画布于巳上成巽；木数八除三画为震，余五画布于寅上成艮，此所谓四象生八卦也”。此引语中“亥上成乾”“申上成坤”“巳上成巽”“寅上成艮”之说可溯见于京房的八卦卦气图（具体如图 5—10）。

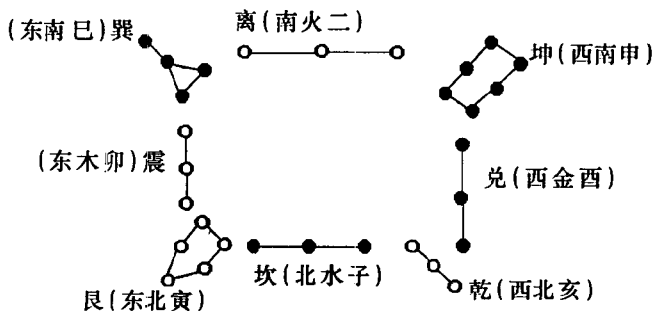


图 5—10

综上所述，刘牧河洛之学的核心思想是力图说明《系辞》“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的原理，即认为：从根本上说，八卦乃是出自太极之数自身演变的结果。在刘牧看来，太极并不是虚无，而是混一的奇偶之数，由它演化出天地之数和大衍之数，再进而演化出九六七八“四象”和八卦，再进而生成万象万物。这也就是他所说的：“夫太极生两仪，两仪既分，天始生一，肇其有数也。而后生四象、五行之数，合而为五十有五，此天地之数也”^①。而大衍之数也是由天地之数演化而来，“况夫大衍，衍天地之数也，则明乎后天地之数矣”^②。又说：“且夫五十有五，天地之体数也，大衍之数，天地之用数也”^③。所谓大衍之数是天地之用数，是指大衍之数既包含足以衍生八卦的九六七八（四象）之数，也包含足以衍生出万物的“五行”的生成之数。一句话，刘牧是把八卦与万物的生成过程看成是同一太极奇偶混一之数开始的一系列“数”的衍生过程。这便是他解释《系辞》“易有太极，是生两仪……”一句的基本思路。不过，需要特别指出的是，在刘牧那里，太极混一奇偶之数，也可以视为阴阳未分之元气，“太极者，元气混而为一之时也”^④。它因阴阳动静之枢机，分为阴阳二气，这便是“是生两仪”。二气升降形成天地；二气相交形成五行，进而产生万物。这也就是他所说的，“夫气之上者轻清，气之下者重浊，轻清而圆者，天之象也，重浊而方者，地之象也。兹乃上下未交之时，但分其仪象耳。若二气交则天一下而生水，地二上而生火，此

① 《易数钩隐图》。

② 《易数钩隐图》。

③ 《易数钩隐图》。

④ 《易数钩隐图》。

则形之始也。五行既备而生动植焉，所谓在天成象，在地成形也”，“五行之物则各含一阴一阳之气而生也。所以天一与地六合而生水，地二与天七合而生火，天三与地八合而生木，地四与天九合而生金，天五与地十合而生土。此五行之质各禀一阴一阳之气耳。至于动植物又含五行之气而生也”^①。不仅动植物，就是作为万物之灵的人，他们的出生与成长，也与阴阳、五行之气息息息相关，“至于人之生也，外济五行之利，内具五行之性，五行者，木火土金水也。木性仁，火性礼，土性信，金性义，水性智，是故圆首方足最灵于天地之间者，蕴是性也”^②。当然，从刘牧易学的基本倾向来看，尽管他既讲奇偶之“数”，也讲阴阳之“象”，但究其实还是偏重于“数”的。也就是说，在刘牧思想中，“数”是“象”的根源，是“数”生“象”，“数”决定“象”，关于这一点，他在解释《系辞》“极其数遂定天下之象”一句时说得非常明确。他说：“天地之体数，五十有五之谓也，遂定天地之象者，天地之数既设，则象从而定也”^③。

第三节 宋易数本论的高峰：邵雍易学

北宋时期，宋易象数派中，把“数”的研究推到极致的要算邵雍了。

邵雍，字尧夫，号康节，人称康节先生，北宋五子之一，为当时最负盛名的易学家。他的易学主要也是解释《周易》基本原

① 《易数钩隐图》。

② 《易数钩隐图》。

③ 《易数钩隐图》。

理，并由此出发，力图探寻宇宙天地万物，以及人类社会产生、发展的“数”的模式，进而获得一种人生哲理的启示。程颢说他治易的特点之一是“玩心高明，观于天地之运化，阴阳之消长，以达乎万物之变，然后颢然其顺，浩然其归”^①。从邵雍易学的渊源来看，一般认为是传自陈抟的道学系统，《四库全书·皇极经世提要》说：“邵子数学本于李挺之、穆修，而其源出于陈抟。”但从实际内容看，它已大大超越道家的旨归。从本质上讲，邵雍主要是以儒学思想为指导，展开自己易学观点的阐发的。所谓“经世一书，……洵粹然儒者之言，固非泛滥术数家所可同年而语也”^②。

邵雍易学主要包含先天易学与后天易学两部分，而又以前者为本。所谓先天易，在邵雍那里指的是伏羲易；后天易则指的是文王易。前者以乾坤坎离为四正卦，是先天自然的；后者则以坎离震兑为四正卦，是人为应用的。邵雍解易又一个鲜明特点是：力图以图表的形式说明自己的易学观点。宋代张行成说：“先生之书尽寓于十四图。先生之意，推明伏羲之意也”^③。不过，张行成所说邵雍作的十四图，已遗失。一般认为，朱熹在《周易本义》中所列的“伏羲四图”，就是属于邵雍所作十四图中的一部分，它包括伏羲八卦次序图、伏羲八卦方位图、伏羲六十四卦次序图、伏羲六十四卦方位图。下面，先对邵雍先天易学思想作概括性的分析，并结合讲解其“伏羲四图”。

首先，邵雍论易，提出了“真数”的概念，作为他建立先天易的出发点。他说：“易有真数，三而已。参天者，三三而九；

① 《二程全书明道文集》。

② 《四库全书皇极经世提要》。

③ 《周易通变序》。

两地者，倍三而六。参天两地而倚数，非天地之正数也。倚者，拟也，拟天地之正数而生也”^①。这段话是邵雍对《系辞》“参天两地而倚数”一句的解释与发挥。其基本思想之一是认为：“参天”与“两地”并不是天地本有的“正数”，因而也就不应是作为产生万有之本的“真数”。按照邵雍“乾坤起自奇偶，奇偶生自太极”^②的逻辑，所谓“真数”应是指“太极”本有之数。太极是产生万有的本源，所以，只有太极本有之数才是“真数”，也才是“天地之正数”，而其内涵则是乾一画（奇），坤二画（偶）；一奇二偶，合而为“三”，这个“三”才是“真数”，或曰“天地之正数”。邵雍认为，《系辞》讲的“参天两地”之数并不是“天地之正数”，而是“倚”，即模拟“天地之正数”而生的“数”，因为作为“真数”的“三”，是一种“一役二”而生的“三”^③。从阴阳关系而言，它所表现的是一种阳能兼阴，而阴不能兼阳的关系。“参天者，阳得兼阴，乾之一包坤之二也。两地者，阴不得兼阳，坤自有其二也”^④。这就是说，乾阳的一画（一）是“一涵三”，其中包括有坤阴的二画（一一），合起来便是“三”；而坤阴的二画，却不能包含乾阳的一画，所以它只能是二。所以邵雍解释《系辞》“参天两地而倚数”一句时所说的“参天者，三三而九，两地者，倍三而六”，被张行成注解为：“倍三而六者，坤之六画也。三三而九者，乾之三画又包坤之六画也”^⑤，并说：“有九有六，而老阳老阴之数见矣”^⑥。因此，从

① 《皇极经世书》第286页。

② 《皇极经世书》第391页。

③ 《皇极经世书》第263页。

④ 《皇极经世书》第286页。

⑤ 《皇极经世书》第286页。

⑥ 《皇极经世书》第286页。

纯粹数字关系上说，它们是“一役二以生三，去其一则二也”^①的关系。关于这一点，张行成也曾作过具体解释，他说：“一役二以生三，去一则二者，太极生两仪，两仪见而太极隐，两仪既位乎天地，人在其中，以当太极，则实列于三矣，是故以位言之，上乾下坤，人为虚位；以数言之，一奇二偶，三为真数也”^②。由此可见，作为奇（一）偶（一一）之数的“合”的“真数”，看起来似乎是一画，实际上它是“一涵三”，或者说是包含着“一役二”而生的“三”。这个“真数”，在邵雍易学中，是一个十分重要的范畴。因为它是“数”之本，也是象（包括卦、爻象与诸种物象）之本，从而也就是“器”（万物成事）之本。邵雍认为，伏羲画卦最初画的三画（乾阳三画）就是代表这种“真数”，伏牺“初画三，用真数也。”^③。

第二，邵雍进而运用天地之数和大衍之数说明八卦与六十四卦的形成。天地之数五十有五，大衍之数五十，这本来是汉易象数派的传统观点，邵雍对之作了发挥，他说：“易之大衍何数也？圣人之倚数也。天数二十有五，合之为五十；地数三十，合之为六十。故曰五位相得而各有合也。五十者，蓍数也；六十者，卦数也。五者，蓍之小衍也，故五十为大衍也。八者，卦之小成也，故六十为卦之大成也。蓍德圆以况天之数，故七七四十九也，五十存一而言之也。卦德方以况地之数，故八八六十四也，六十者去四而言之也。蓍者用数也，卦者体数也。用以体为基，故存一也；体以用为本，故去四也”^④。按照汉易象数派的观点，

① 《皇极经世书》第263页。

② 《皇极经世书》第263页。

③ 《皇极经世书》第286页。

④ 《皇极经世书》第271~272页。

一三五七九为“天数”，这叫做“天数五”，这五个数的和为二十五；二四六八十为“地数”，叫做“地数五”，这五个数的和为三十，天地之数“五位相得而各有合”，按张行成的解释，在这里是指天数二十五与地数三十各自再加一倍^①，于是便成为天数五十，地数六十了。从占筮的角度看，天数五十为著数，地数六十为卦数。“五者，蓍之小衍”的“五”，既是指“参天两地”的三（指一函三）与二的和，也是指数天一三五（参天）与地数二四（两地）。这五位数的“和”为十五，其中包含足以衍成六十四卦的七八九六之数。“八者，卦之小成”的“八”，在这里是指的“八卦”，意思是说八卦中包含形成六十四卦的胚胎“八卦具则六十四卦在其中也”^②。现在的问题是：大衍之数五十，为什么只用其四十九？本来是六十四卦，这里为何却说“六十者，卦数也”？为了回答这些问题，邵雍运用了“天圆地方”的古老命题，认为从“数”的角度来观察，天之“圆”德为“一”，“圆者本一”^③。“盖一者，天圆之体”^④，而这个“一”，本质上即是作为万有根源的太极本体之一。这个太极本体之一，虽然包含于大衍之数中，却有其特殊的地位与作用。它“散为四十九。四十九之用，无非一之体也”^⑤。所以，在占筮时，应从大衍之数五十中“去”掉这本体之“一”，而只用四十九。而这四十九中恰恰包含

① 请参看《皇极经世书》第271页。张行成注解：“一三五七九，奇数也，合之而五十。故蓍数应之；二四六八十，偶数也，合之而六十故卦数应之，北方七突二十五星，西方七突五十星；东方七突三十星，南方七突六十星，是知天地之数各有合数也。”

② 《皇极经世书》第271页。

③ 《皇极经世书》第272页。

④ 《皇极经世书》第272页。

⑤ 《皇极经世书》第272页。

六九七八之数，从而便可以形成八卦与六十四卦。地之“方”德为“四”，“方者本四”^①，“四者，地方之体”^②。这个“四”，是指的乾坤坎离四正卦。六十四卦之所以要“去四”，是因为“六十之用，因乎四体而有者也”^③，也就是说，乾坤坎离四正卦是其余六十卦作用得以显现之“体”。所以邵雍又从体与用的角度来说明蓍与卦，实即大衍之数与八卦和六十四卦的关系。他说“蓍者，用数也；卦者，体数也。用以体为基，故存一也；体以用为本，故去四也”^④。综上所述，可见在邵雍看来，天地之数大衍之数归根到底是太极本体之“一”（实即真数），是八卦和六十四卦得以产生的根源。或者说，八卦与六十四卦的形成与发挥作用是源于大衍之数，而大衍之数又是以天地之数和真数为根基的。

第三，邵雍运用加一倍法描述和分析从太极到阴阳、四象、八卦直到六十四卦的形成过程。这个过程从单纯的“数”的角度来考察，其表现为：“一变而二，二变而四，三变而八，八卦成矣。四变而十有六，五变而三十有二，六变而六十四卦备矣”^⑤。如果从气化论的角度来考察，那就是：“一气分而阴阳判，得阳之多者为天，得阴之多者为地。是故阴阳半而形质具焉，阴阳偏而性情分焉。形质又分，则多阳者为刚也；多阴者为柔也。性情又分，则多阳者，阳之极也；多阴者，阴之极也”^⑥，或者是以上二者结合，那就是，“太极既分，两仪立矣。阳下交于阴，阴

① 《皇极经世书》第 272 页。

② 《皇极经世书》第 272 页。

③ 《皇极经世书》第 272 页。

④ 《皇极经世书》第 272 页。

⑤ 《皇极经世书》第 285 页。

⑥ 《皇极经世书》第 294 页。

上交于阳，四象生矣。阳交于阴，阴交于阳而生天之四象；刚交于柔，柔交于刚而生地之四象，于是八卦成矣。八卦相错，然后万物生焉。是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四。故曰分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。十分为百，百分为千，千分为万，犹根之有干，干之有枝，枝之有叶。愈大则愈少，愈细则愈繁，合之斯为一，衍之斯为万”^①。前面讲过，太极本体是“一涵三”的“真数”。邵雍认为太极既分，便形成阴阳“二仪”。阴阳“二仪”相交，便产生了老阴、老阳、少阴、少阳“四象”。这“四象”为“天地所同有”，但其表现却有不同，“天得其气，是名阴阳”“地得其形，是名柔刚”，于是，便又出现了太阴、太阳、少阴、少阳的“天之四象”与太刚、少刚、太柔、少柔的“地之四象”，从而八卦成矣。再由八卦相错而形成六十四卦乃至万物万象，如此等等。然而，这个过程，从“数”的角度看，又是一个从“一”开始，不断加一倍的“数”的演进过程，它是阴阳、八卦、六十四卦产生和衍化的法则，也是天地万物产生和演进的法则。它是可以通过某种图式显示出来的。朱熹在《周易本义》中所记述的小横图（即八卦次序图 5-11-1）和大横图（六十四卦次序图）就是如此。兹分述如下：

(1) 小横图 A

八卦	坤	艮	坎	巽	震	离	兑	乾
四象	太	阴	少	阳	少	阴	太	阳
两仪		阴				阳		

图 5-11-1 太 极

① 《皇极经世书》第 292 页。

B. 朱熹记述小横图：

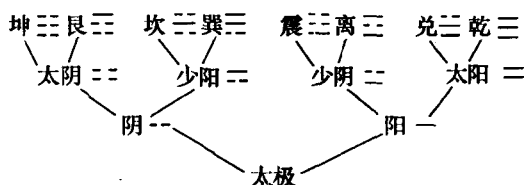


图 5-11-2

C. 蔡元定论述的小横图：

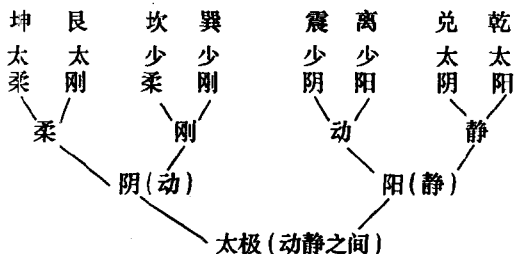


图 5-11-3

解：上述 A. B. C 三图表述上有所不同，但其共同点则是：八纯卦的产生不仅是由太极之“一”开始的加一倍过程，而且也是阴与阳（刚与柔）沿着一分为二的轨迹逐次分化、相交的过程。

(2) 大横图（图 5-12）

此图说明：由太极开始，经过阴阳此消彼长的逐次分化，形成六十四卦。即由图的纵向由下至上看，其变化的轨迹是：一变变为二，二变为四，三变为八，四变为十六，五变为三十二，六变为六十四。从横向，自右至左看，其变化的轨迹是：由乾（☰）开始，经过一变（上九变上六）而为第二次序的夬卦（☰），二

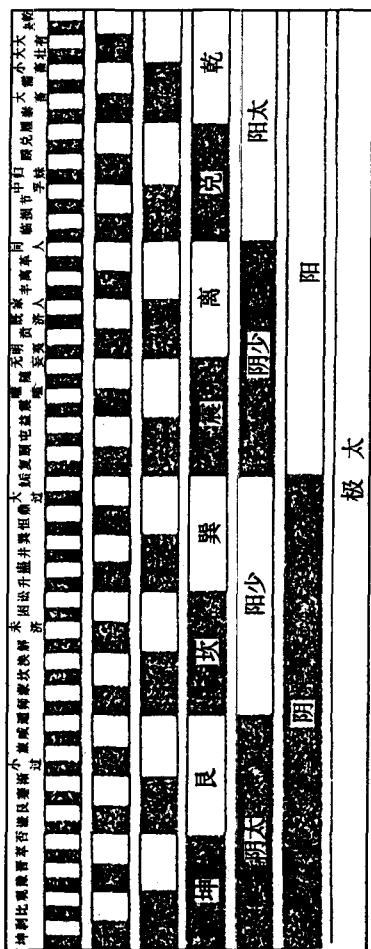


图5-12 先天六十四卦次序图

变（夬之九五 变为六五）而为第四次序的大壮卦（䷡），三变（夬之九四变为六四）而为第八次序的泰卦（䷊），四变（泰之九三变为六三）而为第十六次序的临卦（䷒）五变（临之九二变为六二）而为第三十二次序的复卦（䷗），六变（复之初九变为初六）而为第六十四次序的坤卦（䷁）。

第四，邵雍根据八卦乃至六十四卦形成的“数”的次序，进而具体地论述了天地与万物的形成怎样是一种“数”的展开？邵雍认为：《系辞》讲“太极”与“两仪”。这两仪从“气”的角度看便是阴阳；从“形”的角度看便是天地万物的形成过程，而且后者形成的次序是由前者形成的次序决定的。它们二者之间的关系，一方面是“阴阳分而生两仪，两仪交而生四象，四象交而成八卦，八卦交而成万物”；另方面也是“二仪生天地之类，四象定天地之体；四象生日月之类，八卦定日月之体；八卦生万物之类，重卦（按：即六十四卦）定万物之体。类者，生之序也；体者，象之交也。推类者必本乎生，观体者必由乎象。生则未来而逆推，象则既成而顺观。是故日月一类也，同生而异处也，异处而同象也，推此以往，物焉逃哉”^①。按照张行成的注解，这两段话说明由太极、两仪到天地万物的形成所经历的六个层次。即，第一层次：“造物之初，以气造形”^②，即是“阴阳生天地”，“阳升而生天，阴降而生地，故生天地之类”^③。阴阳生天地，也就是两仪生天地。第二层次：“生物之后，以形寓气”^④，所以又是“天地转阴阳”^⑤了。邵雍认为，阴阳生而分为两仪，乃是太

① 《皇极经世书》第 301 页。

② 《皇极经世书》第 301～302 页。

③ 《皇极经世书》第 301～302 页。

④ 《皇极经世书》第 301～302 页。

⑤ 《皇极经世书》第 301～302 页。

极所包含的阴阳动静相互作用的结果，即太极“静极生动，动而生阳，动极复静，静而生阴。一阴一阳，二仪分矣”。第三层次：由二仪相交而成老阴老阳少阴少阳“四象”。具体地说就是，“阴始交阳而生少阳，至老而止；阳始交阴而生少阴，至老而止，阴阳老少，四象生矣”^①。第四层次：四象相交而成八卦。这八卦具体表现为老阴老阳少阴少阳的“天之四象”与太刚少刚太柔少柔的“地之四象”“四象交而成八卦者，阳体为刚，阴体为柔。天得其气，是故名阴阳；地得其形，是故名刚柔，气形相依，八卦生矣”^②。第五层次：八卦重为六十四卦。第六层次：由六十四卦的三百八十四爻的奇偶相交而形成万物万象。“八卦交而生万物者，一卦变八卦，重之为六十四卦，三百八十四爻，引而伸之，无穷罔极，奇偶相交，万物生矣”^③。这里需要特别指出的是：邵雍所谓“四象生日月之类”，这“日月之类”，不仅不是单指日与月，而且也不只是指日月星辰，而是泛指天地间日月星辰水火土石八种基本的有“形”物象，按邵雍的说法是，“太阳为日，太阴为月，少阳为星，少阴为辰，日月星辰交而天之体尽之矣”，“太柔为水，太刚为火，少柔为土，少刚为石，水火土石交而地之体尽之矣”^④。而所谓“八卦定日月之体”则是指：以日月星辰分别配乾（太阳）、兑（太阴）、离（少阴）、震（少阳）四卦；以水火土石分别配坤（太柔）、艮（太刚）、坎（少柔）、巽（少刚）四卦。至于邵雍所讲的“八卦生万物之类，重卦定万物之体”，则情况更为复杂，需要经历不同的阶段。首先是，八

① 《皇极经世书》第301～302页。

② 《皇极经世书》第301～302页。

③ 《皇极经世书》第301～302页。

④ 《皇极经世书》第301～302页。

卦所形成的日月星辰水火土石，又分别引生出寒暑昼夜、风雨露雷等八种天地自然变化的气象，“日为暑，月为寒，星为昼，辰为夜，寒暑昼夜交而天之变尽之矣。水为雨，火为风，土为露，石为雷，雨风露雷交而地之化尽之矣”^①。进而，又从寒暑昼夜之“变”与雨风露雷之“化”引生出不同形体与性情的动物与植物，即“暑变物之性，寒变物之情，昼变物之形，夜变物之体，性情形体交而动植之感尽之矣”^②。“雨化物之走，风化物之飞，露化物之草，电化物之木，走飞草木交而动植之应尽之矣”。再进而，又由寒暑昼夜雨风露雷综合变化而引生出具有特殊能动性，成为万物之灵的、包括圣人在内的人类。“夫人者，暑寒昼夜无不变，雨风露雷无不化，性情形体无不感，飞走草木无不应，所以目善万物之色，耳善万物之声，鼻善万物之气，口善万物之味，灵于万物不亦宜乎？”“人之所能灵于万物者，谓其目能收万物之色，耳能收万物之声，鼻能收万物之气，口能收万物之味，声色气味者（坤艮坎巽）万物之体也。目耳鼻口者（乾兑离震）万人之用也。体无定用，唯变是用。用无定体，唯化是体。体用交而人物之道于是乎备矣，然则人亦物也，圣人亦人也”^③。邵雍认为，人的独特的能动性在于具有伟大的创造能力，能“生一一之物，当兆物之物”^④，而圣人也是人，只不过是智能超众，能以“一一之人，当兆人之人”^⑤罢了。邵雍就是这样描述了一个从自然到人类社会的宇宙生成模式。这个模式，从“数”的角度来说，它是沿着“加一倍法”的线路展开的，它是一个由

① 《皇极经世书》第164页。

② 《皇极经世书》第164页。

③ 《皇极经世书》第168~169页。

④ 《皇极经世书》第170页。

⑤ 《皇极经世书》第170页。

简到繁，由低到高，由自然到人类社会的发展过程。不仅如此，邵雍还认为，在这个发展过程中，从横的方面来看，不论是日月星辰还是水火土石，也不论是飞禽走兽还是草木花卉，乃至人类，它们的产生变化，都有一定的“数”的规定性，而且它们也是由阴阳刚柔的体数和用数决定的。具体地说就是：（1）“太阳之体数十，太阴之体数十二；少阳之体数十，少阴之体数十二；少刚之体数十，少柔之体数十二。太刚之体数十，太柔之体数十二。进太阳少阳太刚少刚之体数，退太阴少阴太柔少柔之体数，是谓太阳少阳太刚少刚之用数。进太阴少阴太柔少柔之体数，退太阳少阳太刚少刚之体数，是谓太阴少阴太柔少柔之用数”^①。这段引语中，太阳少阳太刚少刚之体数为“十”，太阴少阴太柔少柔之体数为“十二”是它们是怎样来的？一般认为：它们分别是取天干地支的数。十天干，故天之体数“十”；十二地支，故地的体数为十二。引语中的“进”，是指加四倍，“退”是指减去。因此，所谓进太阳少阳太刚少刚之体数，退太阴少阴太柔少柔之体数，是谓太阳少阳太刚少刚之“用数”，用数学语言来表示便应是 $4 \times 48 - 40 = 152$ ^②。（2）“以太阳少阳太刚少刚之用数，唱太阴少阴太柔少柔之用数，是谓日月星辰之变数。以太阴、少阴、太柔、少柔之用数，和太阳少阳太刚少刚之用数，是谓水火土石之化数。日月星辰之变数一万七千二十四，谓之动数；水火土石之化数一万七千二十四，谓之植数，再唱和日月星辰水火土石之变数，通数二万八千九百八十一万六千五百七十六，谓之动植通数”^③，这段引语中的“唱”与“和”都是相乘的意思。

① 《皇极经世书》第205~207页。

② 《皇极经世书》第207页。

③ 《皇极经世书》第207页。

第五，邵雍根据《说卦》“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错，数往者顺，知来者逆”的说法，汲取汉易象数派卦气说和方位说思想，提出自己的八卦方位说。他说：“天地定位一节，明伏牺八卦也，八卦相错者，明交错而成六十四也。数往者顺，若顺天而行，是左旋也，皆已生之卦也，故云数往也。知来者逆，若逆天而行，是右旋也，皆来生之卦也，故云知来也。夫《易》之数由逆而成矣，此一节直解图意，逆若通，知四时之谓也”^①。邵雍这里提出的“图”，现在只能见于朱熹《周易本义》中（见下图 5-13）。

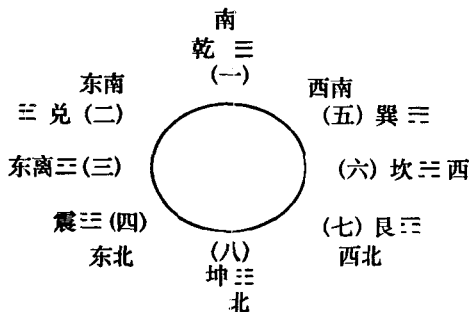


图 5-13

此图叫八卦方位图，又称小圆图。它主要说明支配一年的春夏秋冬，一月的晦朔弦望，一天的昼夜长短，归根到底是阴阳消长过程的表现。按照邵雍自己的解释就是：“离在天而当夜，故阳中有阴也。坎在地而当昼，故阴中有阳也。震始交阴而阳生。巽始交阳而阴生。兑，阳长也；艮，阴长也。震兑在天之阴也，巽艮在地之阳也。天以始生言之，故阴上而阳下，交泰之义也；

① 《皇极经世书》第 345 页。

地以既成言之，故阳上而阴下，尊卑之位也。乾坤定上下之位，离坎列左右之门。天地之所阖辟，日月之所出入。是以春夏秋冬，莫不由此矣”^①。这段引文中所谓“离在天而当夜”“坎在地而当昼”，是将此图分为两半来分析的。如前所述，邵雍将“四象”分为“天之四象”和“地之四象”；同时又将“天之四象”——太阴太阳少阴少阳分别配双以月星辰；将“地之四象”——太柔太刚少柔少刚分别配以水火土石。那么，离卦属于“天之四象”中的少阴；坎卦则属于“地之四象”中的少刚。图中左半圈自下而上，震为少阴，离为少阳，兑为太阴，乾为太阳。其中，离卦不仅属于“天之四象”中的少阴，而且配日月星辰中的“星”。“星”属“夜”，所以说“离在天而当夜，故阳中有阴也”；坎卦则不仅属于“地之四象”中的少刚，而且配水火土石中的“土”，“土”为耕种之事，属“昼”，所以说“坎在地而当昼”。所谓“震始交阴而阳生，巽始消阳而阴生”是就乾坤两基本卦相交而言的，即震卦为一阳始交坤，是“一阳生”的结果；巽卦为阴始消乾，是“一阴生”的结果。兑卦意味着阳气生长；艮卦象征着阴气增长。震卦为少阴，兑卦为太阴，处左半圈、属“天”，所以说“震兑在天之阴也”。巽卦为少刚，艮卦为太刚，刚者阳刚之谓也，处右半圈，属“地”，所以说“巽艮在地之阳也”。《系辞》说“乾知大始，坤作成物”“大始”者，万物始生之谓也。万物生长乃阴阳升降，阴阳交泰的结果，所以说“天以始生言之，故阴上而阳下，交泰之义也”。“成物”，万物形成之谓也。万物既已形成，则各处其位，属阳者在上，为尊；属阴者居下，为卑，所以说“地以既成言之，故阳上而阴下，尊卑

① 《皇极经世书》第298~299页。

之位也”。此图乾上坤下，离左坎右，为“伏羲八卦之位”^①，其左半圈为“天”，自震至乾，象征阳气舒张生长，资生万物，故谓之“辟”；右半圈“为地”自巽至坤，象征阴气逐渐增长，万物成熟收藏，这正是“天地之所阖辟”的妙用。从此图离东坎西所处的方位来看，离为日，升起于东方；坎为月，生起于西方，所以是“日月之所出入”。由于天“辟”地“阖”象征万物的资生与成熟收藏，所以在季节上便形成了春夏秋冬四季，春夏为“辟”，秋冬为“阖”；由于“日”有“起”有“落”，所以便产生一天昼夜的长短；由于“月”有“生”有“隐”，所以便形成月亮的晦朔弦望的不同阶段。总之，一年之中四季的更替，一月之中月亮盈亏的变换，一天之中昼夜的长短都可以显示于此图之中，而所有这些变化，归根到底又是阴阳二气彼消此长的结果，而且是一个“阴生阳，阳生阴，阴复生阳，阳复生阴，是以循环而无穷”^②的过程。

第六，在八卦方位图的基础上，邵雍又制定六十四卦圆图，即人们通常所说的大圆图（见图5-14），以及由此引生出的方图和方圆合一图。同样，这些图也只能见之于朱熹的《周易本义》一书之中。

（一）六十四卦圆图（大圆图）

此图的内圈为八卦方位顺序。圆图左半圈，从复到乾共三十二卦，有阳爻一百十二，阴爻八十，为阳爻占优势，故称阳。右半圈，从姤到坤，共三十二卦，有阴爻一百十二，阳爻八十，为阴爻占优势，故称阴。此图汲取李之才的卦变说，以乾坤为父母卦，乾坤相交生出复姤二卦，即乾一交阴而为姤，坤一交阳而为

① 《皇极经世书》第300页。

② 《皇极经世书》第300页。

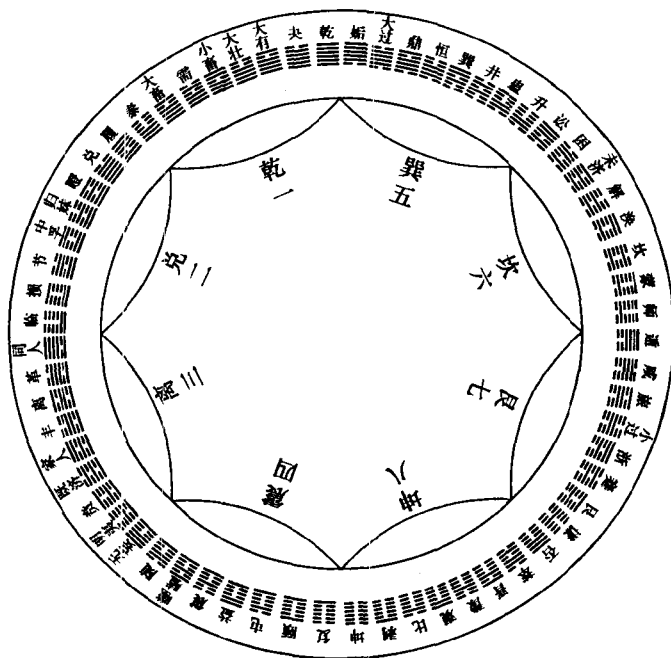


图 5-14 先天六十四卦圆图

复。再由复姤二小父母卦分别引生出其他各卦。其规律是：左半图，由复卦开始；复卦䷗为一阳生，向左上行，至临卦䷒为二阳生，再上行，至泰卦䷊为三阳生，再上行，至大壮卦䷡为四阳生，再上行，至夬卦䷪为五阳生，再上行，至乾卦䷀为六阳生，阳气极盛。右半图，由姤卦开始：姤卦䷫为一阴生，向下行，至遁卦䷗为二阴生，再向下行，至否卦䷋为三阴生，再向下行，至观卦䷓为四阴生，再向下行，至剥卦䷖为五阴生，再向下行，至坤卦䷁为六阴生，阴气盛极。再结合内圈中的八卦方位顺序来看，

六十四卦分居八卦之位：从乾开始，左旋到泰，共八卦，属乾一，其下卦皆为三阳爻（☰）；此八个卦中，共有阳爻三十六，阴爻十二。从履到临，共八卦，属兑二，其下卦皆为二阳承一阴（☱）；此八个卦中，共有阴爻二十八，阳爻二十。从同人到明夷，共八卦，属离三，其下卦皆为二阳夹一阴（☲）；此八卦中，共有阳爻二十八，阴爻十二。从无妄到复，共八卦，属震四，其下卦皆为一阳承二阴（☳）；此八个卦中，共有阳爻二十，阴爻二十八。从姤开始右行至升共八卦，属巽五，其下卦皆为一阴承二阳（☴）；此八卦中共有阳爻廿八，阴爻廿。从讼至师，共八卦，属坎六，其下卦皆为二阴夹一阳（☵）；此八个卦中，共有阳爻廿，阴爻二十八。从遁到谦共八卦，属艮七，其下卦皆为二阴承一阳（☶）；此八个卦中共有阳爻廿，阴爻廿八。从否到坤，共八卦，属坤八，其下卦皆为三阴（☷）；此八个卦中，共有阳爻十二，阴爻三十六。再从左半圈看，从复到乾为阳升过程，表现为由震四卦类共有阳爻二十，到离三、兑二卦类各有阳爻二十八，再到乾一卦类共有阳爻三十六。从右半圈看，则从姤到坤为阴长阳消过程，表现为由巽五卦类共有阴爻二十，到坎六、艮七卦类各有阴爻二十八，再到坤八卦类共有阴爻三十六。总之，此大圆图表现了阴阳彼此消长的规律，左半圆从复至乾，为阳长阴消，右半圆从姤至坤则为阴长阳消。阴阳二气循此规律运行，循环往复，无有止息。如前所述，邵雍编制此图，主要是用以说明一年廿四个节气的变化，根本上即是阴阳二气彼此消长的表现。在《观物外篇》中他说：“冬至之子，中阴之极；春分之卯，中阳之中；夏至之午，中阳之极；秋分之酉，中阴之中。凡三百六十，中分之，则一百八十，此二至二分相去之数”^①。邵雍此说，

^① 《皇极经世书》第332页。

既汲取了孟喜的十二月卦说，也汲取了《易纬》的十二地支配十二辟卦的思想。所谓“冬至之子，中阴之极”，是指按十二辟卦说十一月中冬至节气，为复卦䷗用事，配以地支，属“子”，此时为阴气盛极一阳初生，所以是“中阴之极”。“春分之卯，中阳之中”是指二月中春分节气，为大壮卦䷡用事，配以地支，为“卯”，此时阳气上升并开始占优势，所以是“中阳之中”。“夏至之午，中阳之极”，是指五月中夏至节气，为姤卦䷫用事，配以地支，属“午”，此时阳气盛极，一阴初生，所以是“中阳之极”。“秋分之酉，中阴之中”，是指八月中秋分节气，观卦䷓用事，配以地支，属“酉”，此时阴气上升并开始占优势，所以是“中阴之中”。所谓“凡三百六十，中分之则一百八十，此二至二分相去之数”是指一年三百六十日的一半为一百八十日，这正是由春分到秋分或由夏至到冬至的天数。而从大圆图看，由冬至到夏至，再到冬至，再到夏至……鲜明地表现出阳长阴消与阳消阴长的循环往复的规律。在邵雍看来，大圆图不仅可以表明一年节气的变化，而且可以表明昼夜的长短，甚至社会治乱兴衰的变化。就前者言，昼为阳气多，夜为阴气多。圆图左半圈，由复至乾，阳气渐长，为春夏季节，所以昼长夜短；右半圈由姤至坤，阴气渐长，为秋冬季节，所以昼短夜长。这也就是邵雍所说的：“阳爻昼数也，阴爻夜数也。天地相衔，阴阳交接，故昼夜相杂，刚柔相错。春夏阳多也，故昼数多，夜数少；秋冬阴多也，故昼数少，夜数多”^①。张行成曾对这段话解释说：大圆图“左有一百十二阳，八十阴，上亦然。右有一百十二阴，八十阳，下亦然。阴中有阳，阳中有阴，阴阳相交，未尝相无。故应于人世，则昼夜相继，刚柔相错。离、兑，当春，有五十六阳，四十阴。

^① 《皇极经世书》第250页。

坎、艮当秋，故及之。乾、巽当夏，有六十四阳，三十二阴。坤、震当冬，故及之。春秋昼夜等而阴阳数不等者，春主阳生，秋主阴杀。在日月则昼夜之数同，在天地则阴阳之分异。故春昼多明，秋昼多暗也”^①。就后者而言，邵雍根据阳盛则治、则兴，阴盛则乱、则衰，以及乱极则治，和乱生于治的原则，认为大圆图表明“天地之气运，北而南则治，南而北则乱，乱久则复北而南矣。天道人事皆然，推之历代可以见消长之理也”^②。张行成也曾从君子当道还是小人当道决定治乱兴衰的角度对这段话作了生动的解释。他说：“天道之运，自子至卯为阴中之阳，自卯至午为阳中之阳。自午至酉，为阳中之阴，自酉至子为阴中之阴。阴中之阳，君子之道已长，而小人犹盛，乱而将治也。阳中之阴，小人之道已长，而君子犹盛，治而将乱也。阳中之阳，极治之运也；阴中之阴，极乱之运也。元、会、运、世之数，一运当三百六十年，故可以消长之理推历代之治乱。”^③这段解释是符合邵雍思想的，但这种观点从总体上看并不正确，因为它将使人逻辑地认为社会的治乱兴衰，最终决定于阴阳二气的循环运行，从而陷入命定论的误区。以上是对大圆图的内容和作用的分析，至于由大圆图进而引生出的方图和方圆合一图（图5-15），前者主要是说明宇宙空间结构系由六十四卦中所包含的三十二个对立立面组成；后者则是描述宇宙存在的时间与空间模式。而这两种模式的形成归根到底又是阴阳流行或阴阳定位的表现，限于篇幅，这里不拟作具体的分析了。

① 《皇极经世书》第250页。

② 《皇极经世书》第337页。

③ 《皇极经世书》第337页。

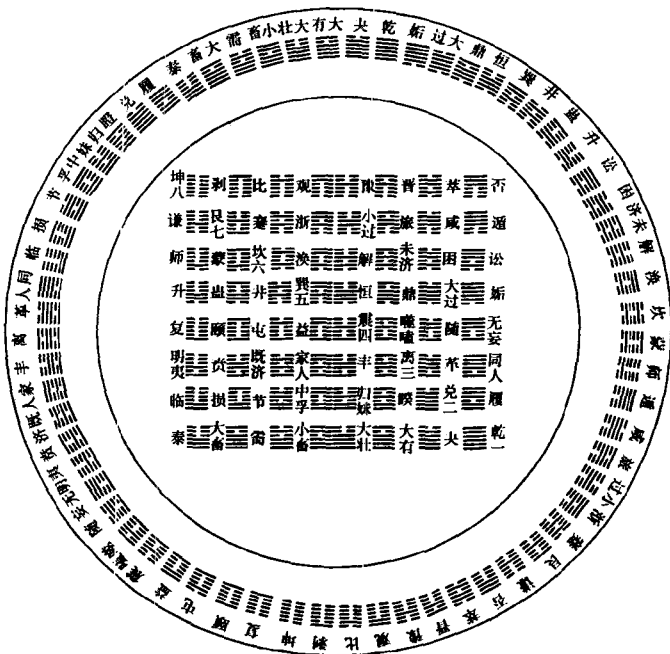


图 5-15 先天六十四卦方圆合一图

第六，在六十四卦方位图的基础上，邵雍编制了皇极经世图。什么是“皇极经世”？笔者参照各家之说，体会邵雍的思路，以为：这里的“皇”，应是指的伏羲氏。因为按照传统的说法，伏羲首画八卦，为《易》之始祖，又为三皇之一。“极”，是指的极至。这里应是指伏羲观察、认识世界的至高至大的法则。“经世”者，经纬、治理天下也。因此，“皇极经世”一词可以理解为：以伏羲观察世界的至高至大的法则去经纬治理天下。那么，这至高至大的法则究竟是什么呢？在邵雍看来，那就是：人类社

会历史，乃至整个宇宙都是处于一个按一定“数”的规律，沿着兴盛与最后衰败，新生与最终灭亡的必然法则周而复始的运行着。它是可以用图式来表示的见下图（5—16）。

元	会	运	世				
日甲	月子一	星三十	辰三百六十	年一万零八百	复	䷗	天开于子
	月丑二	六十	辰七百二十	年二万一千六百	临	䷒	地辟于丑
	寅三	九十	辰一千零八十	年三万二千四百	泰	䷊	万物与人类形成，开物，星之已，七十六①
	卯四	一百二十	辰一千四百四十	年四万三千二百	大壮	䷡	
	辰五	一百五十	辰一千八百	年五万四千	夬	䷪	
	巳六	一百八十	辰二千一百六十	年六万四千八百	乾	䷀	唐尧始，星之癸，一百八十。辰二千一百五十七
	午七	星二百一十	辰二千三百二十	年七万五千六百	姤	䷫	夏殷周秦两汉晋十六国南北朝隋唐五代宋
	未八	星二百二十	辰二千八百八十	年八万六千四百	遁	䷗	
	申九	星二百七十	辰三千二百四十	年九万七千二百	否	䷋	
	酉十	星三百	辰三千六百	年一十万八千	观	䷓	
	戌十一	星三百三十	辰三千九百六十	年十一万八千	剥	䷖	闭物，星之戊，三百一十五
	亥十二	星三百六十	辰四千三百二十	年十二万九千六百	坤	䷁	

图 5—16 皇极经世图

注：“星之已，七十六”指此运中的第十六运。“运：是按十天干计算的。逢一运为甲，二运为乙……此会九十运，从第一数起至第十六，为已，合前会六十运共七十六运。

邵雍编制此图的主要依据之一是汉易象数派的卦气说，其中包括纳甲说和十二辟卦说。图中提出了元、会、运、世的新概念，这是邵雍的一个“创造”。在他看来，太阳一年绕天一周，故可以“日”配“元”；日月交会，每年十二次，故可以“月”配“会”；经星一年运行三百六十度，故可以“星”配“运”；一日十二个时辰，故可以“辰”配“世”。日、月、星、辰，这是“天数”，还有“地数”，“地数”为岁、月、日、时，它们同样可以分别配以元、会、运、世。不仅如此，邵雍在《观物内篇》中还提出了一个元、会、运、世的计算模式。他说：“元之元一，元之会十二，元之运三百六十，元之世四千三百廿”^①。按照一世为三十年计算，那么，一元便有十二会；一会有三十运；一运有十二世。或者说，一运为三百六十年，一会为一万零八百年，一元为十万九千六百年。邵雍认为，宇宙天地和人类社会都是沿着十二辟卦的次序，阴阳消长，也是沿着元、会、运、世的“数”的模式周而复始地运行着，即由图中标记的复卦一阳升起“天开于子”开始，到临卦“地辟于丑”，阴阳交泰，人类与万物形成，此时为第一元的第三会，第九十运，第一千零八十世，第三万二千四百年。再经历大壮，再到乾卦用事，阳气盛极，此时为第六会，第一百八十运，第二千一百六十世，第六万四千八百年，人类社会进入唐尧盛世。再进入“姤”，即第七会，第二百一十运，第二千三百二十世，第七万五千六百年；由于此时为姤卦用事，姤卦为一阴卦，所以人类社会便开始走向衰微了。再进到“剥”，即第十一会，第三百三十运，第三千九百六十世，第十一万八千八百年，此时为剥卦用事，五阴增长，世界便进入“闭物”时期，万物逐渐趋于死灭。再进到“坤”，即第十二会，

^① 《皇极经世书》第197页。引证对标点有所校正。

第三百六十运，第四千三百廿世，第十二万九千六百年，此时坤卦用事，阴气极盛，整个世界便都消灭了。然而，这只是一元的终了，并不是宇宙“大化”的结束。一个世界消灭了，另一个世界又会重新产生，而且又会沿着日、月、星、辰和岁、月、时、日的顺序，依着元、会、运、世的“数”的模式运行着，世界也是沿着由发生到兴盛到衰微到最终灭亡的道路运行着，如此循环不已，无有穷尽。在邵雍看来，人类社会和天地自然既是有生有灭的，又是循环再生，无有穷尽的。为此，他按元、会、运、世的“数”的模式，进一步描绘了一次宇宙大化的大周期，即在经历上述“元之元”的周期后，又要进入“会之元十二，会之会一百四十四，会之运四千三百二十，会之世五万一千八百四十。”然后又要进入“运之元三百六十，运之会四千三百二十，运之运一千二万九千六百，运之世一百五十五万五千二百”。最后还要进入“世之元四千三百二十，世之会五万一千八百四十，世之运一百五十五万五千二百，世之世一千八百六十六万二千四百”^①；总之，从“元之元”到“世之世”，其年数为五亿五千九百八十七万二千年，这还只是按“天数”——日、月、星、辰次序运行的结束，往下还要按“地数”——岁、月、日、时的次序运行，即循着岁之元，岁之会，岁之运，岁之世……直到时之世，方是宇宙大化的一个大周期结束。然后再从“元之元”开始，进入另一个宇宙大化的大周期。在邵雍那里，这种极具幻想色彩的又多少含有某种真理颗粒（承认宇宙变化的无限性）的宇宙大化的大周期算法，也是从六十四卦大圆图推衍出来的。如图所示，大圆图六十四卦分别由乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八“管辖”。其中每卦又各管八个卦。这八个卦即按日、

① 《皇极经世书》第197页。

月、星、辰，岁、月、日、时排列，如乾一所管八个中乾为元之元，夬为元之会，大有为元之运，大壮为元之世，小畜为元之岁，需为元之月，大畜为元之日，泰为元之时，等等，依此类推。

以上所述，就是邵雍先天易的基本内容。显而易见，它是把“数”的研究和运用大大地拓展了，达到了“极致”。当然，这并不是说，邵雍论易，只讲“数”，不言“象”，或者只论象数，不谈义理。事实上，邵雍也是重视“象”的。比如他既分析过八卦之象，更探讨过诸如日、月、星、辰、水、火、土、石、动、植、飞、潜、草、木、花、卉等各种物象，只是在探讨所有各类“象”中，都是以“数”的法则作为根本的依据和立足点。关于这一点，他在论述数、象、器、神四者关系时讲得很清楚。他说：“太极，一也，不动生二。二则神也。神生数，数生象，象生器”^①。把“数”看成是产生“象”和“器”的根源，清楚地表明了先天易的数本论特征。同样，邵雍也重视义理的探讨，只是他不注重解释《周易》各卦的卦、爻辞，而是着重以《系辞》、《说卦》、《杂卦》为依据，阐发《周易》的基本原理，并由此进而引申出一系列天道与人道，而这些天道与人道最终也要受某种“数”的法则支配。然而，如果人们要问：邵雍这一套以数本论为核心的先天易是怎样产生的，它发源于何处？除了前面讲到的，是汲取和发挥了汉易象数派的卦气说、卦变说外，还源于一种神秘的“心法”，“先天之学，心法也。故图皆心中起，万化万事生于心”^②。你看，邵雍易学的数本论便是如此这般地又与心本论连在一起了。

① 《皇极经世书》第389页。

② 《皇极经世书》第383页。

前面提到，邵雍易学除了先天易外，还有后天易学。按他自己的说法，先天易叫伏羲易，以乾坤坎离为四正卦，它是先天自然的；后天易叫文王易，以坎离震兑为四正卦，它是后天应用的。前者为天道，后者为地道；后者是由前者派生而来的。限于篇幅，这里就不作论列了。

第六章 北宋：从李觏、欧阳修到张载、程颐的义理易

第一节 李觏、欧阳修的儒学义理易

前节分析到，图书易是北宋象数派的主流，甚至在一段时期，曾一度成为整个易学的主流。然而，事物的发展毕竟有其自身的辩证法则，有主流，必然会有非主流，而且随着时间的推移，在一定条件下，非主流的东西会逐渐转化成为主流的东西。这表现在宋易发展进程中就是：几乎是在图书易盛行之时，便出现了与之相对立的宋易义理派，起初是李觏和欧阳修，以后便是张载和程颐，特别是到张、程之时，图书易昔日的光彩已黯然失色，人们更加注重对《周易》义理的弘扬，义理易又一次成为主流了。

李觏（1009～1059），字泰伯，江西南城人，北宋著名易学家，因曾创盱江书院而被人称为盱江先生。其易学著作主要有《易论》和《删定易图序论》。

李觏易学思想是对王弼易学的直接继承和改造。作为继承，他特别强调《周易》的义理功能和人事功能，所谓“圣人作易，本以教人”，便是这个意思。作为改造，他不赞成王弼以老庄玄学思想解易，而主张恢复儒学正统。在李觏看来，一部《周易》主要论述修齐治平之理。不过，《周易》所蕴含的上述人事之理，

虽然从根本上是正确的，却又因其具有广泛的应用性而有可能被一些人曲解而陷入误区。这两个方面表现在实践上就是：君子们把握《周易》之正理，按中道行事，进行修齐治平，可以成贤成圣，取得巨大成就；不肖者片面理解《周易》之理，便会陷入邪恶，危害国家与社会。为此，他曾以八卦为例说明何者为理之“正”，何者为理之“偏”，以警戒于人。他说：“八卦之道，在人靡不有之也。但贤者得其正，不肖者处其偏而已。夫刚而不暴，乾之正也；顺而不邪，坤之正也；动而不妄，震之正也；卑而不辱，巽之正也；险而不犯，坎之正也；明而不可欺，离之正也；静而不可诱以利，艮之正也；和而不可挠以怒，兑之正也”“夫修其八者之用，发之乎身，充之乎天地之间者，其唯圣人乎！故用之于国则途人安，用之于军则远人服，鼓之舞之，无物不得其宜矣”^①正是由于李觏特别强调《周易》的人事功能，重视人的能动作用，所以便非常反对象数派的命定论及其所鼓吹的一切听天命的安排，轻视人们特别是人君的德行修养和政治修明的决定意义。认为这既不符合孔子的思想，更不利于治国安邦；只有坚持以儒家的“王道从事”，才是真正理解《周易》之道，从而也才能成就为君之道。所以他说：“若夫释人事而责天道，斯孔子所罕言”，“古之龟筮，虽质诸神明，必参以行事。南蒯将乱，而得黄裳，穆姜弃位而遇元亨利贞。德之不称，知亦无益。后之儒生，非史非巫，而言命运，所举经籍，以缘饰邪说，谓存亡得丧，一出自然，其听之者亦荒矣。王制曰：执左道以乱正者，杀。假于鬼神、时日、卜筮以疑众者，杀。为人上者，必以王制从事，则易道明而君道成矣。”^②这段话中提到的“南蒯将乱，

① 《易论十三》。

② 《删定易图序论》。

而得黄裳。穆姜弃位而遇元亨利贞”都是出自《左传》。前者出自昭公十二年，说的是鲁国大臣南蒯将叛变往投齐国，事前曾用算筹作筮占，得坤䷁之比䷇，变爻为坤卦第五爻，其爻辞为“黄裳元吉”，南蒯占得此卦，窃喜之下，请教子服惠伯，并告知自己阴谋叛乱的设想。而惠伯的回答却使他大为失望。惠伯说：我确曾学过《周易》占筮，它只是对于符合忠信的人才是有用的，否则，将以失败而告终；按照比卦卦象，九五为阳刚象征“君”，六二为阴柔象征“臣”，刚柔相济的条件是柔要忠顺，因而只有忠、信、仁三德具备的人筮得此爻才能“黄裳元吉”；三德不具，虽筮得此卦亦是枉然；更何况《周易》根本就不宜用于预测冒险之事呢？！后一例出自襄公九年，说的是鲁成公母亲穆姜死于太子宫中的事。据说，穆姜因为想要废除鲁成公而搬进太子宫，事前也曾进行筮占，得艮之随。筮史解释此占说，随卦䷐兑上震下，为雷随泽出之象，象征着您必能很快地走出太子宫而成就大事。可穆姜听了之后并不以为然。她说：这件事没有希望了；随卦卦辞为“元亨利贞，无咎”，说明只有具备元亨利贞四德的人筮得此卦才能免除灾咎，可我是妇人，本应居下位，却谋居上位，这是不仁，不可谓“元”；阴谋作乱，使国家不得安宁，不合乎礼，不可谓“亨”；不仁，非礼，百姓遭难，即是不义，不可谓“利”；弃尊位而淫乱，又不可谓“贞”。我丧此四德，虽占得此卦，又怎能无灾呢？我是必死于太子宫中而不能出去了。李觏通过上述两个历史事件生动地说明自己的重要观点：“吉凶由人，而不在神”^①。《周易》重人道而不轻信命运；君上只有修养德行，实行王道，方可灵验，不惜“矫举经籍”以“缘饰邪说”，那是很荒唐的。正是从上述根本思想出发，李觏在具体解

^① 《删定易图序论》。

卦时，着重阐发其中所蕴含的人事之理，特别是君道与臣道。他认为，这正是从伏羲到文王、周公，直到孔子、王弼等先圣作易的根本旨归，“包牺画八卦而重之，文王、周公、孔子系之以辞，辅嗣之贤从而为之注，炳如秋阳，坦如大途，君得之以为君，臣得之以为臣，万事之理，犹辐之于轮，靡不在其中矣”^①。正是本着这一思路，李觏一般都以五爻为君，二爻为臣，其他一、三、四、六爻则以临机处置的方法解卦，以阐发其所崇奉的君道与臣道。兹分别举例如下：比如解损卦䷨六五爻辞“或益之，十朋之龟，弗克违。元吉”。及象辞“六五元吉，自上祐也”一句，李觏说：“夫用贵莫若恭，用富莫若俭。恭则众归焉，俭则财阜焉。恭俭者，先王之所以保四海也。损六五或益之十朋之龟，弗克违，元吉。龟可以决疑，喻明智也，以柔居尊而为损道，明智之士皆乐为用矣，非徒人助，天且福之。故象曰：六五元吉，自上祐也。恭之得众也如此”^②。这段解卦极少涉及象数分析，主要是从损卦六五爻辞和象辞中阐发为君之道，即治国安邦，就人君本身应具的德行而言，主要有二：一曰恭，二曰俭。恭者，谦恭也，“恭则得众”，人君谦恭以待臣民，就会获得臣民的拥戴，为巩固政权奠定民众基础。“俭”者，节俭也。“俭则财阜”，人君躬行节俭之道，可以导致国富民康，为巩固政权奠定物质基础。在“恭”与“俭”中，李觏更强调“恭”，因为要具体规划和实行各种国富民康的政策，最终需要依靠各方面人才，正是在这个意义上，可以理解李觏把“十朋之龟”由“龟”之能以“决断”引申为“明智之士”能以“决断”，就是特别强调居上位的人君应谦恭下士，“损己以待下”，从而使“明智之士皆乐为用”，

① 《易论第一》。

② 《易论第一》。

这样，不仅可以获得“人助”，连“老天爷”也会“自上祐之”了。又如，解益卦䷩九五爻辞“有孚惠心，勿问，元吉。有孚惠我德”时，也是阐发君道。他说：“夫上之利民以财则不足也，百姓安堵而不败业，利之大者也。益九五曰：有孚惠心，勿问，元吉。有孚惠我德。谓因民所利而利之，惠而不费，则不需疑问，必获大吉，而物亦以信惠归我也。夫博爱无私，君之德也，反是，则非益之谓也。”^① 这段解卦根本不涉及象数分析，而是径直阐发义理。认为，益卦九五爻辞讲的是君上如何实行利民政策；利民之道根本的不在于君上用多少财物去施济下民，而是要实行让百姓能因地制宜安居乐业的方针，使“山者利其禽兽，渚者利其鱼盐，中原利其五谷。人君因其所利，使各居其所安，不易其利”，这叫做“惠爱利民在政且不费于财也”^②，这才是“惠而不费”，既能“惠爱利民”，又“不费于财”的“利之大者”的正确政策。李觏通过对一些卦的第五爻辞解释阐发为君之道的同时，又通过对一些卦的第二爻的解释阐发为臣之道。比如，解升卦䷭九二爻辞“孚乃利用禴，无咎”及象辞“九二之孚，有喜也”时，他说：“夫执刚用直，进不为利，忠诚所志，鬼神享之。升九二曰，孚乃利用禴，无咎，谓与五为应，往必见任，体乎刚德，进不求宠，闲邪存诚，志在大业，故乃利用纳约于神明也。”^③ 这是说，九二以刚居升卦下体之中，与以柔顺居君位的六五相应，象征为臣者之所以能获得君上信任，是因为他们秉刚直中正之心行事，进不奢求君上非分之宠，时刻注重修养忠诚之德，以防止邪恶侵袭；不谋一己之私，而志在辅助君上建立伟

① 《易论第一》。

② 《论语·尧曰·邢昺疏》。

③ 《易论第一》。

业；为臣者具备这种德性，即便是以简约的献祭也能感通“神明”，更何况是感动人君呢？再如解蹇卦䷦六二爻辞“王臣蹇蹇，非躬之故”与象辞“王臣蹇蹇，终无尤也”说：此“谓居位应五，不以五在难中，私身远害，执心不回，志救王室者也。故象曰，王臣蹇蹇，终无尤也。凡此皆为臣之道也。孔子曰：为臣不易，岂虚言哉！”^①如果说，对升卦九二爻的解释是说明在通常情势下的为臣之道，那么，对蹇卦六二爻的解释便是说明君上处于险难情势下应有的为臣之道。此解中的“居位应五”，是指蹇卦中象征为臣的六二爻与象征为君的九五爻相应，意味着臣下对君上的支持与忠心。九五爻处上卦坎之中，象征君上处于坎险之中。但因有臣下的一片忠心，能于险难之时，不为私利（“匪躬之故”）挺身而出，“志救王室”，这样上下同心，便终能解难。由此可见，为臣之道，根本的还是德行修养；只有德行高尚才能忠心耿耿，涉险济主。正是在这个意义上，李觏引用孔子的话说“为臣不易”，这绝不是一句空话啊！

综上所述，足见李觏是十分重视德行修养的。按照传统儒家的观点，修养德行即是养性。看来李觏是主张性无善恶的，认为人的善性依赖后天的养习。这一思想在解蒙卦䷃六四爻辞“困蒙，吝”和象辞“困蒙之吝，独远实也”中便有所显露。他说：“性不能自贤，必有习也。事不能自知，必有见也。习之是而见之广，君子所以有成也。蒙六四曰困蒙，吝。谓独远于阳，处两阴之中，困于蒙昧，不能比贤以发其志，故曰吝也。”^②此解中所谓“君子所以有成”，是指的君子德行“有成”，认为它是依靠后天的知识（“见之广”）、习行（“习之是”）以及贤人的榜样作

① 《易论第一》。

② 《易论第一》。

用（比贤）才逐渐形成的。

李觏解卦十分推崇义理，却不是完全排除象数。众所周知，他的《删定易图序论》一书就是专论象数的。从此书的内容来看，李觏不仅在一定程度上继承了汉唐的卦气说，而且根据《易传》“河出图，洛出书，圣人则之”的思想，对传统的河洛之学也有某种程度的认同。就其与刘牧的思想渊源而言，既受刘牧河洛之学的某种影响，却又与刘牧有原则分歧，这分歧本质上是属于气本论与数本论的分歧。李觏力图以自己的气本论反对刘牧的数本论，这也是当时象数派与义理派争斗的一种特殊表现形式。首先，李觏反对刘牧以为河图、洛书，乃至八卦都是由“数”生成的观点，认为这三者都本于元气，它们是“元气”发展的不同阶段，即：宇宙的本原是元气，也即是太极。太极元气在未分之前，无形无象。一旦“太极既分”，便产生阴阳天地之气。阳为天气，阴为地气。二者始初并未相互结合，而是各处其位，“天以阳高于上，地以阴卑于下，天地之气，各亢其外”。随着时间的推移，天气与地气各依自己的性情或“降”或“出”，而有所变化，从而依次形成新的方位，即“初一则天气降于正北，次二则地气出于西南，次三则天气降于正东，次四则地气出于西南，次五则天气降于中央，次六则地气出西北，次七则天气降于正西，次八则地气出于东北，次九则天气降于正南”。李觏指出，既然河图是一、三、七、九居四正位，二、四、六、八居四隅位，五居中位，那么，尽管此时有天气之“降”，地气之“出”，但二者“犹各居一位”，并未“会合”，因而它便只是为五行、八卦的形成提供了方位，并不能形成五行与八卦之象。只有洛书才能真正说明五行、八卦之象的产生。因为按照洛书“一与六合于北而生水，二与七合于南而生火，三与八合于东而生木，四与九

合于西而生金，加之地十以合于中而生土，五行生而万物成矣”^①，这才是天气与地气的结合，亦即天之生数与地之成数的结合，从而形成八卦、五行与万物。这里需要着重指出的是，与以往某些易学家，特别是刘牧主张先有八卦之象，而后有五行、万物不同，李觏从气本论出发，认为八卦之象乃是对五行、万物之象的概括，故而应是先有五行、万物之象，而后才有八卦之象；八卦之象乃是古代圣人对客观世界种种物象进行观察、思考的结果。“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，是不专决于图书参互而后起之也。圣人既按《河图》有八方，将以八卦位焉，《洛书》有五行，将以八象焉”^②。正是从上述思路出发，李觏对乾卦卦辞“元，亨，利，贞”做出自己独特的解释，认为这四德象征以阴阳二气为本源，既具统一性，又各具性情的万物生成的过程和实质，按他的说法就是，“夫元以始物，亨以通物，利以宜物，贞以干物”，“始者其气也，通者其形也，宜者其命也，干者其性也。走者得之以胎，飞者得之以卵，百谷草木得之以句萌，此其始也。胎者不殒，卵者不殒，句者以伸，萌者以从出，此其通也。人有衣食，兽有山野，虫豸有陆，鳞介有水，此其宜也。坚者可破而不可软，炎者可灭而不可冷，流者不可使之止，植者不可使之行，此其干也”^③。李觏这一解释是很有意义的，其意义就在于，把象数说鲜明地建立在气本论的基础上，撕去了往日的象数派给《周易》蒙上的神秘外衣。李觏是以气解易的真正先驱者，以后发展为张载、王船山等更加系统、更加彻底的气

① 《删定易图序论》。

② 《删定易图序论》。

③ 《删定易图序论》。

本论。

与李觏基本同时，而学术生涯则比李觏稍久的另一位义理派易学家是欧阳修。欧阳修（1007～1072）字永叔，江西吉安人，北宋文学家、史学家，也是易学家，主要易学著作有《易童子问》。与李觏相比，其易学思想的特点是，更加强调义理而轻视象数，更加重视人事而排斥天命。

首先，欧阳修提出一个重要观点：《易传》除《彖》、《象》二传外，其余各传，皆非圣人之作，而且也“非一人之言”。“系辞非圣人之作乎？曰：何独系辞焉，文言、说卦而下，皆非圣人之作，而众说淆乱，亦非一人之言也。昔之学易者杂取以资其讲说，而说非一家，是或同或异，或是或非，其择而不精，致使害经而惑世也。”^① 为了说明这一重要观点，他以《系辞》所论《河图》、《洛书》为例，指出其中包含的自相矛盾。即：一方面说，“河出图，洛出书，圣人则之”，这是认为八卦之画是来之于神，来之于天，“非人之所为，是天之所降也”；另一方面又说，八卦的产生乃是伏羲氏“仰则观象于天，俯则观法于地……”而画成的，这又是认为，八卦的产生并非出自于神、出自于天，而是出自古代圣人对客观世界的观察与思考，这不是自相矛盾吗？他进而批评有些人为了弥合这一矛盾，说什么伏羲氏“已受河图”，又“俯仰于天地，取于人物”，才画成八卦。欧阳修认为，这种说法完全是“牵强附会，以苟通其说”，其实是站不住脚的。按照他的观点，八卦的产生应是古代圣人对客观世界各种现象长期观察、比较和思考的结果，因而他在根本否定以刘牧为代表的河洛之学的同时，进而反对人们把八卦乃至整个《易经》“务为奇说以神之”的神秘化，尖锐地批评这些人简直是欺世盗名，对国

^① 《易童子问》以下所引凡未另作注者，皆系引自此书。

家社会危害甚大，应予严惩，“古之言伪而辩，顺非而泽者，杀无赦。呜呼！为欺世说者，王制所直诛也。”正是从这一思想出发，他主张解释《周易》应注重人事义理，而不迷信鬼神天道，充其量也只能以人之“情”去推测鬼神天道之“迹”，而决不可以鬼神天道之“迹”去限制人之“情”。他认为这正是圣人作《易》的本意和初衷。“圣人急于人者也，天人之际寄言焉。”“圣人，人也，知人而已。天地鬼神不可知，故惟其迹；人可知者，故直言其情。以人之情而推天地鬼神之迹，无以异也。然则修吾人事而已。人事修则与天地鬼神合矣。”

第二，欧阳修不仅从根本原则上论述《周易》的性质，而且进而认为，六十四卦的彖辞、象辞以及卦爻辞都是讲述人事之理的。他以对一系列卦爻辞的具体解释来表达这一观点。比如解乾卦大象辞“天行健，君子以自强不息”一句，他说：“盖圣人取象，所以明卦也。故曰天行健。乾而嫌其执于象也，则又以人事言之，故曰君子以自强不息。六十四卦皆然也。”这是说，对于易经各卦，圣人所取的种种物象，归根到底是为着说明卦中所蕴含的义理，所以乾卦卦德虽然明确说是“天行健”，但还是担心人们只执著于、停留于天象运行之“健”，便进而引申出人事之理，即君子效法“天行健”，修德进业应自强不息。在欧阳修看来，对乾卦的理解是如此，对六十四卦的理解也都应如此。又比如解坎卦象辞“习坎，重险也”一句，他说：“坎因重险之象，以戒人之慎也。习高山者可以追猿猱；习深渊者，至能游泳出没以为乐。夫险习，则见天下之事无不可为也。是以圣人于此，戒人习恶而不自知，诱人以习善而不倦……”这段解卦，把坎解为“险”，属于取义。“习”者，重复也。所以说“习坎”，就是险而又险的重险，“习坎，重险也”。欧阳修认为，圣人是以这种“重险”之象，警戒人们应慎重自己平日的习行。习惯于高山生活的

人，可以在高山峻岭中行走如飞，甚至可以与猿猴相追逐；习惯于深渊之险的人能在水中沉浮自如，而以之为乐；习惯于种种风险的人，在他们面前是没有什么困难不可以克服，没有什么事情不可以做到；圣人正是以这种“重险”之象警戒人们懂得，习行对于人的德行修养是十分重要的：一个人染上了恶习，往往自己却一无所知，所以必须不倦地修养善美的习行，以防止恶习的侵袭。又如解困卦䷮卦辞“困亨，贞大人，吉，无咎……”说：“困亨者，困极而后亨，物之常理也。所谓易穷则变，变则通也。困而不失其所亨者，在困而亨也，惟君子能之。”“童子问曰：敢问贞大人吉，无咎者，古之人孰可当之？”曰：“文王之羑里，箕子之明夷”。这段解卦根本不涉及象数分析，而是直抒义理。什么是“困亨”？它是指困到了极点而后臻于亨通。这正是事物发展的“常理”——普遍法则，也是《周易》所说的“穷则变，变则通”的道理。按照欧阳修的解卦，那便是：只有德行很高的圣贤君子才能于处困之时思考如何加强德行修养，以期最终臻入亨通之道；古代周文王被商纣王困于羑里而安之若素，潜修达德，以及箕子深知纣王之恶，无可奈何而披发佯狂，都是属于圣贤君子的处困之道。再如解乾卦用九爻辞“见群龙无首，吉”以及彖辞“天德不可为首”两句时说：“阳过乎亢则灾，数至九必变，故曰见群龙无首，吉。物极则反，数穷则变，天道之常也。故曰天德不可为首也。阴柔之动，多入于邪，圣人因变以戒之，故曰利永贞”。此解在一定程度上运用了象数解卦，所谓“阳”之“亢”，“数”之“九”即是。但归根到底是为了说明人事之理，按照欧阳修解易中所一再表露出的“物极必反”思想，他认为：阳刚过“亢”则为灾，数至于“九”便是达到了极点，而必成“变”。所谓“见群龙无首”，对于人事而言，意味着天下由大乱行将转入大治、明君即将出现之时，这是“物极必反，数极则

变”的天之“常理”。所谓“天德不可为首”，按朱熹的解释，“天德”是指阳刚之德。因而“天德不可为首”便是指“阳刚不可为物先，故六阳皆变（按：变为柔）而吉”，不过，欧阳修又指出，刚变为柔，意味着阴柔之动，而阴柔之动“多入于邪”，所以又警戒君子在用柔之时，务必坚持阳刚之正道，才能于国家社会有利，而这也正是“利永贞”。综上所述，可见欧阳修是专重以义理解卦的。他反对河洛之学，反对执著以象数解卦，反对将《周易》神秘化。他的解卦思路，是对王弼的直接继承，但又是王弼道家虚无思想的批评和清算；是对李觏思想的继承，但又是李觏思想的发展。在反对宋易象数派的神秘主义倾向上，他比李觏更坚决、更彻底，这对以后南宋以叶适、薛季宣为代表的功利派易学产生了深刻的影响。

第二节 张载以阴阳二气解易

与欧阳修几乎同时，北宋又一位大易学家是张载。张载（1020～1077）字子厚，祖籍大梁（今河南开封），生于长安。曾讲学关中，其学派被称为关学。又因曾随父寓居凤翔郡（今陕西西安）横渠镇，故被称为横渠先生。

张载易学思想，从其直接渊源看，是继承王弼、孔颖达，但又批判王、孔二人解易中的老庄玄学观点；是继承李觏以阴阳二气说解易的传统，但又比李觏更彻底地摈弃了河洛之学，特别是摈弃了图书易。张载是北宋易学义理派的突出代表之一，以阴阳二气作为解易的出发点是其易学的根本特征。

首先，作为义理派的突出代表，张载强调并论述了一个基本观点：《周易》不是卜筮问神之书，而是古代圣人基于对“天下

之理已思尽”而创作的一部蕴含一切天道与人事之理的根本大“法”。就前者而言，全部《周易》八卦与六十四卦都蕴含天道，“易之为书，与天地准”，“易即天道”^①而天道本身即属义理，“理义即天道也”^②就后者而言，它是天道在人事中的表现和应用。八卦与六十四卦不仅蕴含一切人事之理于其中，“易于人事，终始悉备”^③，而且通过系辞以示理于人，使人们懂得应如何遵循天道，依时动静，修养德行，趋吉避凶。“易即天道，独入于爻位，系之以辞者，此则归于人事。”“盖卦本天道，三阴三阳，一升一降而变成八卦，错综为六十四卦，分而为三百八十四爻也。因爻有吉凶动静，故系之以辞，存乎教诫，使人动则观其变而玩其占，其出入以度内外使知惧，又明乎忧患欤！故无有师保，如临父母，圣人与人撰出一法律之书，使人知所向避，易之义也。”^④因此，张载以为，尽管人们在有所举措，需要“决疑惑”、“断吉凶”时，并不排斥占卦，“事在我可以占验也，观乎事变，斯可以占矣”^⑤，但那并不是要卜筮问神，“占非卜筮之谓”，^⑥而是要于占中求理，并据以预测、推断事变的前景与后果。具体地说就是在对《周易》蕴含的天道与人道的普遍法则的研究和把握的基础上（此谓“居则观其象而玩其辞”），通过占卦，观察爻象的变化，从其相应的卦爻辞中认识 and 把握“当如何时，如何事”；“若其应也，如何则吉，如何则凶”，进而领悟此时此刻“宜动宜静”之理（此之谓“动则观其变而玩其占”）。由

① 《横渠易说·系辞下》。

② 《横渠易说·系辞下》。

③ 《横渠易说·系辞下》。

④ 《横渠易说·系辞上》。

⑤ 《横渠易说·系辞上》。

⑥ 《横渠易说·系辞上》。

此可见，在天人关系上，张载所持的基本观点是：（1）天人合一。“天人不须强分，易言天道，则与人事一袞论之”^①。（2）天人相分。“天能为性，人谋为能，大人尽性，不以天能为能，而以人谋为能”^②。这两者看似矛盾，其实是统一的，这统一就“统”在天人之间有相通之“理”。所以在解释《系辞》“鼓万物而不与圣人同忧”时，张载说：“系之为言，或说易，或说天，或说人，率归一道，盖不易术，故其参错而理则同也。鼓万物而不与圣人同忧，则于是分出天人之道，人不可以混天；鼓万物而与圣人同忧，此言天德之至也”^③还说：“鼓万物而不与圣人同忧者，此直谓天也。天则无心，神故可以不诎，圣人则岂忘思虑忧患？虽圣人亦人耳，焉得遂欲如天之神，庸不害于其事？圣人苟不用思虑忧患以经世，则何用圣人，天自治足矣”^④“圣人所以有忧者，圣人之仁也；不可以忧言者，天也。盖圣人成能所以异于天也”^⑤。正是由于有天人之分，也正是由于经世治国，需要“圣人成能”，所以圣人就需要精研《周易》中的符合天道的人事之理，这正是《周易》的根本内容，也是先圣作《易》的本意。这样，便从义理的角度，突出了《周易》的功能。

第二，正由于《周易》蕴含天道以及与之相应的人事之理，或者如同前面提到的，《周易》是先圣依据天道为人类制定的一部根本大“法”和行为规范。所以，张载进而提出了“易为君子谋，不为小人谋”的新的命题，从而更强化了他的义理易的特征。在《正蒙·太和》中张载说：“易为君子谋，不为小人谋，

① 《横渠易说·系辞上》。

② 《横渠易说·系辞上》。

③ 《横渠易说·系辞上》。

④ 《横渠易说·系辞上》。

⑤ 《横渠易说·系辞上》。

虽爻有大小，及系辞其爻，必喻以君子之义”。这里所谓“爻有大小”，按王船山的解释，是指一卦之中，阳爻与阴爻比较，“阴过为小，阳胜为大”^①。一般说来，“阴过”之爻，乃“小人之爻”，但即便如此，先圣在系辞中依然“必系之以君子辞”，以期使君子懂得，在小人一时得逞之际，如何坚持君子之道；以及在平常时期如何“治小人”，而“使小人知惧”^②。这一思想，在《横渠易说·系辞上》中也是说得很明白的。他说：“易之为书，有君子小人之杂，道有阴阳，爻有吉凶之戒，使人先事决疑，避凶就吉”如何避凶就吉？那就是循天道，“行善事”。只要做到这一点，即便是占筮遇到凶爻，也可以逢凶化吉，遇难呈祥。正是在这个意义上，张载说“占非卜筮之谓”。因为，如果“占”即是“卜筮”求神，那就应该是，占得吉便是吉，占得凶便是凶，那是无条件的，是没有什么义理可言的。相反，如果“占非卜筮”，那就会是：占得吉爻，不必定是吉；占得凶爻，不必定是凶，关键所在，是人们的认识水平和德行修养。在张载看来，六十四卦三百八十四爻所蕴含的吉与凶，对于精通义理，德行高尚的圣贤君子来说，都是可以相互转化的；卦爻辞本身也包含逢凶化吉的“祥应之理”和“萌兆之事”，它会表现在卦爻象的变动之中。圣贤君子通过占卦，仔细玩味其卦爻象的变化以及与之相应的卦爻辞中所蕴含的一般义理，即普遍法则，便可据以推测事变的未来，并采取积极措施，广行善事，以促进事态朝有利的方面转化，按张载的说法就是：“易有祥应之理，萌兆之事，而易具著见之器。疑虑而占，则易示将来之验”^③。显然，这只有

① 《张子正蒙注·大易》。

② 《张子正蒙注·大易》。

③ 《横渠易说·系辞上》。

“不恤”私欲、“惟知有義理”^①的聖賢君子才能做到。而小人們則往往為私欲所牽累，陰謀多端，行為不軌，那是不可能逢凶化吉的；即便是“吉”，也只不过是得逞於一時，終究是會倒霉的，這些按張載的說法就是，“善者有後，不善者無後，理當然，其不然者，亦恐遲晚”^②。可見，張載提出“易為君子謀，不為小人謀”的命題，包含的深刻思想，確實把《周易》看成一部明義理、修德行的君子必讀之書。

第三，張載解卦，以一爻為主，即以居中的第二爻或第五爻為主；既取義，也取象，而以取義為主；在以象數解卦時，除運用一般筮法；諸如當位說、中位說、應位說外，也運用陰陽升降和乾坤卦變說，但排斥互體說、納甲說和五行說；有時甚至完全不涉及取象、取義和象數的分析，而直接解釋闡發卦爻辭的義理。茲分別舉例於後：（1）運用一爻為主解卦。比如解困卦䷮卦辭“亨，貞大人吉，無咎”一句說：“困而不失其亨，其唯君子乎！貞大人吉，剛中也”^③。這是說，困卦九二爻處下卦之中，故為“剛中”，象征大人君子處困境能堅持“剛中”之正道，而終得吉亨；可見九二中爻在此卦中的決定作用。又如解小過䷽卦辭“亨，利貞，可小事，不可大事”說：“小過，小事吉，大事凶，以柔得中也”^④。所謂“柔得中”，是指六二爻居下卦之中，由它決定一卦之德，即“小事吉，大事凶”。再如解蒙卦䷃九二爻辭“包蒙，吉。納婦吉，子克家”及象辭“子克家，剛柔接也，擇婦而納之，則吉”兩句時說：“九二以下卦之中主卦德，

① 《橫渠易說·系辭上》。

② 《橫渠易說·文言·坤》。

③ 《橫渠易說·下經》。

④ 《橫渠易說·下經》。

故曰子克家。以子任家，必刚柔得中乃济，不可严厉也”^①，更是以明确的语言说明九二爻主一卦之德了。而在解既济卦䷾九五爻辞“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福”说：“东邻，上六也，西邻，六四也。过于济，厚也；几于中，时也。济而合礼，虽薄受福。九五，既济之主，举上与下，其义之得，不言而著也”。此解又是明确提出九五爻为“既济之主”。它是以上六象征“东邻”，六四象征“西邻”，上六过于九五，故为“厚”，六四近于九五，故为“时”以之说明“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福”，因为东邻的祭祀虽薄，但因其得“时”，故能实受其福。（2）以取义为主，取义与取象兼用，并运用一般筮法解释卦爻辞中蕴含的义理。比如解乾卦九二爻“见龙在田，利见大人”一句，张载说：“大而得易简之理，当成位乎天地之中，时舍而不受命，乾九二有焉，及夫化而圣矣，造而位天德矣，则富贵不足以言之”^②。这是以中位法解卦。意思是说，九二爻既处下卦之中，也是处地之上，天之下，所以又是“成位乎天地之中”，象征君子尚处于家居之时（“时舍”），并未受命出山，然而只要坚持修养德行，达到“化而圣”、“位天德”的高度，终将成贤成圣而“富贵不足以言之”了。又如，解乾卦九四爻《文言》：“或跃在渊，无咎，何谓也。子曰：上下无常，非为邪也。进退无恒，非离群也，君子进德修业，欲及时也，故无咎”一句时说：“以阳居阴，故曰在渊；位非所安，故或以跃；德非为邪，故进退上下，惟义所适，惟时所合，故曰欲及时也，能如此释义，则无咎也”^③。这是运用当位法解卦。九四爻以阳爻居阴位，

① 《横渠易说·下经》。

② 《横渠易说·下经》。

③ 《横渠易说·下经》。

是不当位，所以有为“龙跃在渊”，“位非所安”之象，也是处于可进可退的“或跃”之象，但因君子德行高尚，心无邪念，进退上下都以是否合于义理、合于时宜为尺度，趋时“择义”而动，自然可以免除过咎。再如解讼卦䷅初六爻辞“初六，不永所事，小有言，终吉”及象辞“不永所事，讼不可长也，虽小有言，其辩明也”两句时说：“初于正应，中有阴阳之间，不无讼。但以阴居下体，为柔顺履险方初，不永所事，其理辨直，故小有言，终吉”^①。此解是运用应位法。讼卦初六与九四相应，其中有九二、六三的“阴阳之间”，故不免发生争讼，但因初六是“以阴柔居下体”，为“柔顺履险方初”之象，故遇有争讼，不会也不宜长久，因上有九四阳刚之正应而“其理辨直”，虽小有灾眚，而终将吉利。再如解噬嗑卦䷔《彖辞》“刚柔分，动而明，雷电合而章”一句时说：“九五分而下，初六分而上，故曰刚柔分，合而章，合而成文也”^②。这是运用阴阳升降和乾坤卦变说解卦。意思是说，噬嗑卦系由否卦变来，否卦上卦为乾，下卦为坤。否卦上卦之九五变为下卦的初九，下卦的初六变为上卦的六五，即成噬嗑卦。前者为“刚下”，后者为“柔上”，所以是“刚柔分”。噬嗑卦上体为离、为电、为明，下体为震、为雷，这是取象，所以是“动而明”。雷动电闪，“合而章”，所以是“合而成文”也。再如解损卦䷨六三爻辞“三人行，则损一人”说：“六三本为上六，与坤同体，若连茹夤征。三人并行，则反非益上之道也”^③。这是说，损卦本由泰卦䷊变来，泰卦上体坤之上六变为六三，所以说是“六三本为上六，与坤同体”，加上泰卦下体乾之九三变

① 《横渠易说·下经》。

② 《横渠易说·下经》。

③ 《横渠易说·下经》。

为上九便成为损卦了。“连茹夤征”，指泰卦上体三阴相连，有如茅草的根相互联结。“三人”指泰卦上体三阴或下体三阳，当其连在一起时是不能有所损益的，只有损其一，才能形成“益下”或“益上”之象，所以说，“三人行，则反非益上之道也”。如此等等。(3) 在很多的情况下，张载解卦既不取象，也不取义，更不作任何象数分析，而是径直解释卦爻辞的义理，鲜明地表现了他的义理易的特征。比如解屯卦䷂初九爻辞“磐桓，利居贞，利建侯”及象辞“虽磐桓，志行正也”两句说：“磐桓，犹言柱石。磐，磐石也。桓，桓柱也。谓利建侯，谓柱石在下，不可以动，然志在行正也”。又如解蒙卦䷃卦辞“亨，匪我求童蒙，童蒙求我”以及彖辞“蒙，山下有险，险而止，蒙”两句说：“险而止，蒙。蒙亨，以亨行时中也。夫险而不止，则入于坎，入于蹇，不止则是安其危之类也。以其知险而止也，故成蒙之义，方以有求，童蒙求我，匪我求童蒙，以蒙而求，故能时中，所以亨也”^①。再如解师卦䷆上六爻辞“大君有命，开国承家，小人勿用”及象辞“大君有命，以正功也；小人勿用，必乱邦也”说：“师终必推赏，然小人有功，不可胙之以土，长乱也。承犹继世之承也”。如此等等。还需指出的是：张载解卦，较之其他易学家而言，比较从简，纪昀说他的《易说》“往往数十句中，一无所说。卷遂不复全载经文，载其有说者而已，盖儒者之言，必真有得而记之，不以多寡记也”^②。

第四，纵观《横渠易说》及《正蒙》等著作，张载解卦重义理，而主要又是阐发《周易》中所蕴含的以气本论为核心的天道观和以道德为核心的人道观。前面提到，张载提出，“易即天

① 《横渠易说·上经》。

② 《横渠易说》。

道”，那么，这天道的内涵和本质是什么？张载回答说；这天道，就其存在形式而言，是属于“形而上”的“无形”东西，“运于无形之谓道，形而下者不足以言之”^①。就其本质而言，则是太虚之气，或者说是太虚之气运行的过程和法则，“易之生，即是道是易”^②。“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔……然其为理也顺而不妄”^③。也就是说，太虚之气是宇宙万物的真正本原，当其未凝聚而处于分散状态时，是人们用肉眼看不见的“无形”的东西，气“不聚则离明不得施而无形”^④，当其处于各种凝聚形态时，便形成用肉眼可以看见的“有形”的宇宙万物，“气聚则离明得施而有形”^⑤。总之，太虚之气无论处于何种状态，都不是绝对的“虚无”，“方其聚也，安得不谓之有？方其散也，安得遂谓之无？”^⑥张载认为，这正是学易者必须把握的根本道理。“大易不言有无，言有无者，诸子之陋也”^⑦，这里所谓的“诸子”，主要是指佛老。因此，在气、象、形三者关系上，张载的基本思路是：气无形而有象，“象无非气”^⑧，“凡有皆象，凡象皆气也”^⑨；气聚而成形；气、象、形之间只有幽明之分，而无有无之别。他说：“天文地理，皆因明而知之，非明则皆幽也，此所以知幽明之故。万物相见乎离，非离不相见也；见者由明，而不见非无物也，乃是天之正处，彼异学（指佛

① 《正蒙·天道》。

② 《横渠易说·系辞上》。

③ 《正蒙·太和》。

④ 《正蒙·太和》。

⑤ 《正蒙·太和》。

⑥ 《正蒙·太和》。

⑦ 《正蒙·大易》。

⑧ 《横渠易说·系辞》。

⑨ 《正蒙·乾称》。

老)则皆归之空虚,盖徒知乎明而已,不察乎幽,所见一边耳”^①,从而又从气象形之间的区别与联系上,进一步揭露了佛老虚无论的认识根源。

张载坚持太极或太虚之气是万物之本,而它之所以能为万物之本,乃是在于其内部包含“一物两体”的矛盾。“一物两体,其太极之谓欤!”^②,这两体即是阴阳二气,它们具有“刚柔、升降、沉浮、动静”之性^③,它们“相摩相荡”、“屈伸相感”,自然而然,神妙莫测,表现为既具统一性,又是多种多样的矛盾运动,化变成天地间万物万象。它“生生”不息,进而又进,化变不止,“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗,通乎昼夜之道而知”^④。因此,张载认为圣人的神圣职责就在于,通过“大心”即充分发挥主观的理性思考,以认知天下万物并进而穷尽天下万物之理,“大其心,则能体天下之物”^⑤,“既识造化,然后其理穷”^⑥。所谓“体天下之物”,所谓“识造化”或者说“穷神知化,与天为一”^⑦。实际上都是指认识和把握事物的普遍法则,这是一方面。另方面,从实践上来说,则是要“精义入神以致用”,即能深刻而熟练地把握千差万别事物各自的特点,因时因地制宜地采取合适的举措,对待和处理各种各样的问题,并取得良好效果。这一切,似乎是一种认识过程和认识方法,而在张载看来都主要是一个德性修养的过程和境界。也就是说,只有德性

① 《横渠易说·系辞》。

② 《横渠易说·说卦》。

③ 《正蒙·太和》。

④ 《横渠易说·系辞上》。

⑤ 《正蒙·大心》。

⑥ 《横渠易说·系辞上》。

⑦ 《横渠易说·系辞上》。

修养达到“位天德”或“德盛”的极高境界，才能真正做到“穷神知化，与天为一”和“精义入神以致用”。按他的说法就是，“神化者，天之良能非人能，故大而位天德，然后能穷神知化”，“穷神知化，乃养成自然，非思勉之能强，故崇德而外，君子未或致知也”^①。又说，“夫易，圣人所以崇德广业，以知为德，以礼为业也，故知崇则德崇矣”^②。这样，张载不仅把认识过程与德性修养过程合而为一，而且把德性修养看做真正把握天道的根本条件。这是张载认识论的局限性，也是他的认识论的一个重要特点。正是从这一思路出发，张载在其易学著作中突出阐发的另一类义理便是以道德论为核心的人道观。张载认为：《易》即天道，也是以仁义为本的人道。“易言理于义”，“理义即天道也”^③。又说：《易》“切于人事”，“易于人事，终始悉备”^④。因此，要把握人事之理，首先必须把握天道之理，“夫天道即性也，故思知人不可不知天，能知天斯知人矣”^⑤。那么，这天道与人道，天化之理与人事之理究竟是怎样的具体关系？它们与《周易》之理又是怎样的关系？其人事之理的根本内涵又是什么？按照张载的分析，那就是：“一物两体，其太极之谓欤！阴阳天道，象之成也；刚柔地道，法之效也；仁义人道，性之立也，三才两之，莫不有乾坤之道也”^⑥。“乾于天为阳，于地为刚，于人为仁；坤于天为阴，于地为柔，于人为义。先立乾坤为《易》之门户，既定刚柔之体，极其变以尽其时，至于六十四，此《易》之

① 《横渠易说·系辞下》。

② 《横渠易说·系辞下》。

③ 《横渠易说·系辞下》。

④ 《横渠易说·系辞下》。

⑤ 《横渠易说·系辞下》。

⑥ 《横渠易说·系辞下》。

所以教人也”^①。这是说：乾坤两卦是《周易》八卦与六十四卦的根本与“门户”，它本是太极变来的。这种变化，从气化论的角度分析，乾与坤于天表现为阴阳二气（太极分而为阴阳），即所谓“天道”；于地表现为刚柔之质（阴阳二气的凝聚），即所谓“地道”；于人表现为仁义之性（阴阳二气之秉赋），即所谓“人道”，再分析得具体一点就是，乾在天表现为阳，在地表现为刚，在人表现为仁。坤在天表现为阴，在地表现为柔，在人表现为义。张载就是这样论证了以仁义为本的人道，来自“易之门户”——乾坤，阴阳、刚柔的天道，也就是他所说的，“阴阳、刚柔，仁义之本”^②，“易一物而三才备。阴阳，气也，而谓之天；刚柔，质也，而谓之地；仁义，德也，而谓之人”^③。从而为其道德论奠定了理论基石。仁与义是张载道德论的核心，那么，仁与义的内涵是什么？它们之间的关系又是怎样？张载继承和弘扬儒家孔子的思想，认为“仁”的根本内涵是推己及人的“爱”，“人道有本，近比诸身，推以及人，乃其方也”^④，“以爱己之心爱人则仁”^⑤，“圣人老吾老以及人之老”^⑥。而“仁”的外在表现则是“礼”，“‘恭敬、樽节、退让以明礼’，仁之至也，爱道之极也”^⑦。因此，在仁与义的关系上，“仁”是体，“义”是仁之用，“仁体之常也”“义，仁之动也”^⑧，所以，“仁”是更根

① 《横渠易说·系辞下》。

② 《正蒙·大易》。

③ 《横渠易说·系辞下》。

④ 《正蒙·至当》。

⑤ 《正蒙·中正》。

⑥ 《横渠易说·系辞下》。

⑦ 《正蒙·至当》。

⑧ 《正蒙·至当》。

本的东西。仁与义是不可分的，“义”以“仁”为根据，“仁”通过“义”而表现，“义以经为本，经正则精；仁以教化为深，化行则显”^①。不仅如此，张载还认为，既然以仁义为本的人道是天道的表现，那么，圣贤君子要把握人道，修养德行，就必须精通《周易》，以把握天道，臻至于“知崇”的境界。而由于把握天道，归根到底是为了把握人道，是为了修养德行，或者说知崇的表现和归宿便是“德崇”，因此，在“知崇”与“德崇”实即提高认识与修养德行的关系上：一方面，只有“知崇”，才能“德崇”，只有精研《周易》，认识天道，才能进而把握人道，“精义入神”，否则是不行的，“非知德不崇”^②，“不见易则不识造化，不识造化，则不知性命”^③；另一方面，只有“德崇”，才能是真正的“知崇”，“故崇德而外，君子未或致知也”^④。否则，往往会因只顾眼前之利而招来灾祸，所以，他十分鄙视那些“德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重”的不自量力的官场钻营者，以及“安而忘危，存而忘亡，治而亡乱”，不能“好义知几”^⑤，毫无预见的浅薄之辈。认为这些人都是平日不知“利用安身以崇德”^⑥，所以在实践上也就不能“精义入神以致用”^⑦。不仅如此，张载又提出了“知崇”、“德崇”是一种很高的境界，而达到这一境界的根本途径是遵循孔子克己复礼之道。孔子说：“一日克己复礼，天下归仁焉”，张载运用孔子思想，在解释大壮卦䷡彖辞

① 《横渠易说·系辞下》。

② 《横渠易说·系辞下》。

③ 《横渠易说·杂卦》。

④ 《横渠易说·系辞下》。

⑤ 《横渠易说·系辞下》。

⑥ 《横渠易说·系辞下》。

⑦ 《横渠易说·系辞下》。

时说：“克己复礼，壮莫甚焉。故《易》于大壮见之”^①，并进而提出，践履克己复礼之道，核心在于中正无私，在于去私欲，只有如此，才能自觉奉行和勇敢捍卫仁义之道。按他的说法就是，“中正安仁，无欲而好仁，无畏而恶不仁”^②，“好仁而恶不仁然后尽仁义之道”^③。又说：“克己要当以理义战退私己”^④，“心无私系，故能动必择义”^⑤，这些便是张载作为理学奠基人对去私欲，存天理的一般阐明和理解。正因为如此，所以，张载进而提出，在“知崇”与“德崇”问题上，应有所谓圣贤与一般大人君子之分。圣贤德行修养达到无“私系”、无“私欲”的“德盛”境界，因而不仅能“穷理尽性”、“穷神知化”，彻悟天理，而且在实践中能“精义入神”，做到凡事皆能“知几”，有正确预见；每遇一事皆能自然而然、无需经过思考和犹豫，便能处理得符合仁义原则和中正之道。至于一般的大人君子，则由于尚未完全摆脱“私欲”与“私系”的牵累，所以还需不断加强德行修养，提高认识能力，“成身成性”，在实践中处理问题，也还需经过“思勉”的功夫，克服可能出现的“私欲”与“私系”，才能使自己的言行举措符合中正仁义之道，这也就是他所说的：“君子之道，成身成性以为功者也”^⑥。“若圣人，则性与天道无所勉焉”^⑦。又说：“知几其神，精义入神，皆豫之至也。豫者，见事于未萌，豫即神也。精义入神则利用安身，此大人之事。大人之事则在思

① 《横渠易说·下经》。

② 《正蒙·中正》。

③ 《正蒙·中正》。

④ 《横渠易说·下经》。

⑤ 《横渠易说·上经》。

⑥ 《正蒙·中正》。

⑦ 《正蒙·中正》。

勉力行可以扩而至之。未知或知以上事，是圣人德盛自致，非思勉可得。犹大而化之，大则人为可勉也，化则待利用安身以崇德，然且德盛仁熟，自然而致也。故曰穷神知化，德之盛也”。^①看来，张载关于圣贤与一般大人君子的区别，主要是德行修养程度或层次的区别，表现在认识和实践上，则以是否有预见，是否不需经过任何思考或思想斗争便能使自己的言行自然而然地符合以仁义为本的人道。以上这些就是张载易学思想的基本特点和基本内容，他的义理易特征是十分明显的。

第三节 以天理观为核心的程颐易学

与张载同属一个时代，比张载小十三岁的北宋另一位大易学家、大理学家是程颐。程颐（1033～1107）字叔正，河南洛阳人，曾与其兄程颢一道就学于周敦颐，故其易学思想受到周敦颐思想的直接影响。宋哲宗时，曾被荐为崇政殿说书，后因反对司马光新党执政而一再遭贬，先是被贬任西京国子监守，后又被贬至四川涪州从事讲学著述达三十余年。又因其曾居临伊川，故被称为伊川先生，为宋明理学开创者之一。其易学著作主要有《伊川易传》。

程颐易学思想的鲜明特色之一，也是强调《周易》的义理功能。与张载的看法相似，他也认为《周易》从根本上说不是卜筮之书，而是一部蕴含全部天人之道、既具深刻的理论性，又具强烈的实践性，能够指导人们把握现在，预见未来，开物成务的基本经典。他说：《周易》“其为书也，广大悉备，将以顺性命之

① 《横渠易说·系辞下》。

理，通幽明之故，尽事物之情，而示开物成务之道也”^①。又说：“易之为书，卦爻象象之义备，而天地万物之情见，圣人之忧天下后世，其至矣；先天下而开其物，后天下而成其务”^②。在具体解释《周易》经、传中，他继承王弼突出义理的思路，同时又对以往象数各派以及义理各派的解卦方法进行综合性的批判分析与改造发挥，从而表现出自己作为宋易义理派主要代表的种种重要特征。这些特征，概括地说就是：

第一，与王弼解易，只讲取义，不重取象稍有不同，程颐解易，受孔颖达影响，既重取义，又重取象，只是取象的目的归根结底是为了明“义”。通览程颐全部易学著作，在解卦中，程颐不是把取义与取象对立起来或分割开来，而是把二者联系起来，并运用对象数的分析进行解卦。按他的说法，这叫做“假象以显义”^③和“因象以明理”^④。比如解屯卦䷂彖辞“屯，刚柔始交而难生，动乎险中”。程颐说：“以震雷二象言之，则刚柔始交也。以坎震二体言之，动乎险中也”。“刚柔始交，未能通畅，则艰屯，故云难生。又动乎险中，为艰屯之义”。这段解释便是“假象以显义”。这“象”，就物象而言，乃是云雷之象（坎为云，震为雷）；就卦象而言，屯卦下体震䷳，为刚柔始交，上体坎䷜为险难，朱熹说：“始交为震，难生为坎”，故有“未能通畅”的“艰屯”之义。且从取义而言，震为动，坎为险，有“动乎险中”之象，亦有“艰屯”之义。而对象辞下半段“大亨贞，雷雨之动满盈，天造草昧，宜建侯而不宁”的解释，则又属于“因象以明

① 《二程集》第三册第689页。

② 《二程集》第三册第690页。

③ 《二程集》第三册第689页。

④ 《答张闾中书》。

理”了。这“理”是什么？按程頤的分析，这就是：从天道来说，“所谓大亨而贞者，雷雨之动满盈也。阴阳始交，则艰屯未能通畅，及其和洽，则成雷雨，满盈于天地之间，生物乃遂，屯有大亨之道也。所以能大亨，由夫贞也。非贞固安能出屯？”这是认为，万物生长，必定要经过阴阳“始交”的“难生”阶段，才能最终因阴阳“和洽”、“雷雨满盈”而走上生长顺遂的“大亨”之道。万物生长这一曲折过程正是坚持了天道之正（“贞固”），否则是不可能的。它表现为人事则是：人们创业处于“艰屯”之时，也需坚持正道，方可最终摆脱困境，走上通途。具体地对于人君来说，那就是，当其处于“草乱无伦序”、“冥昧不明”之时，一方面应广泛“建立辅助”（“利建侯”），同时自身又应“忧勤兢畏，不遑宁处”，方可“济屯”，渡过困难，使天下臻于大治。这是君子创业的必经过程，也是人君平治天下的普遍法则。又如解蒙卦䷃大象辞“山下出泉，蒙。君子以果行育德”说：“山下出泉，出而遇险，未有所之，蒙之象也。若人蒙稚，未知所适也”。这种解释便是假象以显义。蒙卦为艮上（外卦）坎下（内卦）。依取象说，艮为山，坎为水，故有“山下出泉之象。山下出泉，出而遇险（坎为险），险而止（艮为止），“内险不可处，外止莫能进”（程頤语），不知应流向何方，故有“昏蒙”之义。就像幼稚蒙昧的人遇事踟躇不前，不知所适“未知所为”（程頤语）。由此出发，进而引申出“君子观蒙之象，以果行育德，观其出而未能通行，则以果决其所行；观其始出而未有所向，则以养育其明德也”。这便是“因象以明理”了。意思是说：君子从蒙卦之象和蒙卦之义中体悟到一个重要道理，这就是：对于幼稚昏蒙之人应行“果行育德”的方针。即一方面，看到他们因蒙昧而犹疑不决，“出而未能通行”的弱点，应鼓励他们果敢决断地行进；另方面，又看到他们行动之初“未有所向”的幼稚

的弱点，努力培育其高尚的道德品质，使其能沿着正确的方向前进。这两方面的统一应是启发教育蒙稚者的普遍法则。再如解履卦䷉初九爻辞“素履，往无咎”说：“……初处至下，素在下者也。而阳刚之才，可以上进，若安其卑下之素而往，则无咎矣”^①。这种解释便属假象以显义。从卦象看，履卦初九爻为阳刚处最下之位，而初九以刚居刚，又为进爻，象征身居下位刚正无私的布衣之士，以“安其贫贱之素”的心态，进德出仕，不会发生过咎。这便是“素履，往无咎”之义，它是依履卦初九之爻象而显。由此出发，进而解释说：“夫人不能自安于贫贱之素，则其进也，乃贪躁而动，求去乎贫贱尔，非欲有为也。既得其进，骄溢必矣，故往则有咎，贤者则安履其素，其处也乐，其进也将有为也。故得其进则有为而无不善，乃守其素履者也”^②。这便是从“素履，往无咎”之义中所引申出来的一条普遍道理。意思是说：一般地说，人们往往不甘心安于一生贫贱，所以有些人，当其遇有机会进而出仕时，便会因私欲引发，表现得急躁而贪婪，并不会想到应如何对国家社会有所作为；因而一旦出仕之后，便会表现得骄横跋扈，不可一世，从而不可避免地会犯下种种过错。而贤者则不然，他们安于贫贱，处困厄而怡然自乐，一旦有机会进而出仕，也是心怀大志，要为国家社会大有作为。他们出仕以后，之所以能“有为而无不善，”那是因为他们本来无自私贪欲之心，是安其“素履”的人啊！把“假象以显义”、“因象以明理”运用得更明白，同时也最能表明程颐天理观的某些基本内涵的，是解释履卦大象辞“上天下泽，履。君子以辨上下，定民志”。程颐首先解释说：“天在上，泽居下，上下之正理也。

① 《二程集》第三册第750页。

② 《二程集》第三册第750页。

人之所履当如是，故取其象而为履”。履卦为上乾下兑，即上天下泽之象（物象），亦为上阳下阴之象，程颐认为这是符合阳尊阴卑、上尊下卑的“正理”的。人们在日常生活中应当践履的也正是这个“理”，所以才把上乾下兑之象取名为“履”。什么是“履”？履之义即是礼，“履，礼也”^①，其表现便是恪守上下尊卑秩序。由此出发，程颐进而发挥说：“君子观履之象，以辨别上下之分，以定其民志。夫上下之分明，然后民志有定。民志定，然后可以言治。民志不定，天下不可得而治也”。接着又运用今昔对比的方法说明：三代之时，由于人们私欲不张，上下尊卑秩序得以遵守，“公卿大夫而下，位各称其德，终身居之，得其分也”；而“农工商贾”也，“劝其事，而所享有限”，从而形成上下“皆有定志而天下之心可一”^②的“盛世”。而后世则由于“自庶士至于公卿”，皆人欲横流，“日志于尊荣”；“农工商贾”，亦“日志于奢侈”；一句话，“亿兆之心，交鹜于利”，于是“天下纷然，如之何其可一也？欲其不乱，难矣”^③，显然，这便是“因象以明理”。这“理”便是治国的普遍之理，即人君治国必须“辨上下”以“定民志”。而要做到这一点，关键所在，是自上至下都能遏止私欲的横流，否则必将招致天下大乱。综上所述，便是程颐关于“假象以显义”、“因象以明理”的具体运用。从中可以看出：在义理与象、数关系上，程颐既把二者视为不可分，但又把前者看做是更根本的东西。这用他的话来说，叫做“体用一源，显微无间”。也就是认为：一部《周易》之中“义”与“理”是“体”，“象”与“数”是“义”与“理”的表现，是“用”；

① 《二程集》第三册第749页。

② 《二程集》第三册，第750页。

③ 《二程集》第三册，第750页。

“义”与“理”是无形的、形而上的“幽”与“微”；“象”与“数”则是有形的、形而下的“明”与“显”。是“幽”与“微”的“义”与“理”支配着、统率着象与数及其表现为事物的变化。关于这一关系，程颐还曾作过具体的论列，他说：“至微者，理也。至著者，象也。体用一源，显微无间”^①，“理无形也，故假象以显义”^②，“有理而后有象，有象而后有数。易因象以明理，由象而知数，得其义则象数在其中矣”^③。又说：“有理则有气，有气则有数……数，气之用也”^④，“在理为幽，成象为明。‘知幽明之故’，知理与物之所以然也”^⑤。还说：“至显莫如事，至微莫如理，而事理一致，显微一源。古之君子所谓善学者，以其能通于此而已”^⑥。这几段论述，是程颐关于象数与义理关系的基本观点。它清楚地表明，程颐既不赞成王弼把意与象分割开来，进而提出所谓“得意忘象”的观点，更否定了邵雍“义起于数”的数本论说教，同时与张载“气之生即是道是易”^⑦的气本论观点也迥然异趣。尽管“假象以明义”命题的提出，是对韩康伯、孔颖达“托象以明义”，以及“事显而理微”观点的继承，但他把“假象以显义”与“因象以明理”的命题联系起来进行论说，便把韩、孔思想大大发挥了。这发挥的一个深刻内容便是：自觉不自觉地接触到个别、特殊与一般的关系。卦象是个别，卦辞之义是特殊，由卦义进而引申出的普遍之理，则又是由特殊上

① 《二程集》第三册，第689页。

② 《二程集》第三册，第689页。

③ 《答张闳中书》。

④ 《二程集》第四册，第1030页。

⑤ 《二程集》第四册，第1028页。

⑥ 《遗书》二十五。

⑦ 《横渠易说·系辞上》。

升至一般了。不仅如此，程頤似乎意识到，由卦象把握卦义再引申出一般义理是否正确，要依人们的认识能力与认识水平而定，不必然是完全一致的。所以，他一方面说，“圣人……观卦象而系之以辞，明其吉凶之理”^①，同时又郑重申明：“予所传者辞也，由辞以得其意，则在乎人焉”。依我的理解，这句话所讲的“意”，便是那由辞中引申出的普遍之理。

第二，受王弼“明爻通变”和“明卦适变能爻”思想的影响，提出“易随时以取义”和“随时变易以从道”的命题，从筮法上将解卦的灵活性和原则性统一起来，进一步表现义理易学的又一特征。什么是“易随时以取义”？它是指，对卦爻辞的解释，亦即把握卦爻辞所蕴含的义理，应依不同的卦中各爻所处的时位而定；它是灵活的、变动不居的，而不可机械死板。为了说明这一观点，程頤主要从以下几方面进行论证：

首先，从六十四卦之“成卦”（程頤语）进行论述。什么是“成卦”？它是指：形成一卦之卦名及其所含之义。程頤认为：六十四卦之成卦因各卦六爻所处的时位以及取义与取象的情况不同而有所不同。在解释卦爻辞时，他分析六十四卦之成卦至少有以下七种情况：（1）“以二体之义及二象而成者”。“二体”，指一卦之上体（外卦）和下体（内卦）。“义”指取义说，“二象”指上体与下体所取之象。有些卦是通过既取上体和下体之义，又取上体与下体之象而显一卦之义的。比如屯卦䷂、讼卦䷅即属此类。屯卦就取义说，上体为坎险，下体为震动，有“动乎险中”之象。就取象说，上体为云，下体为雷，有“云雷”之象。两者结合就是“以云雷二象言之，则刚柔始交也……刚柔始交，未能通

① 《二程集》第四册，第1027页。

畅，则艰屯”^①。所以屯卦之义为“刚柔始交而难生”之“艰屯”。而讼卦，就取义说，为“上刚下险”，程颐说：“刚险相接，能无讼乎？又人，内险阴而外刚强，所以讼也”^②。就取象说，为“天阳上行，水性就下，其行相违，所以成讼也”^③。所以讼卦之义为“争讼”。（2）“取一爻者成卦之由”。这是承继了王弼的一爻为主说，并认为，小畜䷈、大有䷍等卦即属此类。小畜卦为巽上乾下。程颐解释说：此“言成卦也。以阴居四，又处上位，柔得位也。上下五阳皆应之，为所畜也。以一阴而畜五阳，能系而不能固，是以为小畜也”^④。什么是“小畜”？它是指的一阴畜五阳，即六四爻为全卦之主。“一阴畜五阳”也即是“乾之刚健，而为巽所畜；巽性柔顺，因而又是“刚健之性”，为“柔顺”所畜。这种“畜”，便“虽可畜止之”，却不能“固制其刚健也”，所以是“能系而不固”之“畜”；是“小畜之不能成大”^⑤之“畜”。而大有卦又有所不同。这不同就在于，程颐不仅重视五爻与二爻的尊卑之分，而且特别推崇中位的意义。他说：大有卦是，“五以阴居君位，柔得尊位也，处中得大中之道也，为诸阳所宗，上下应之也”^⑥。认为大有卦六五爻以阴柔既居尊位，又处中位，而为全卦之主，象征人君以柔顺中正之德治理天下，故能获得上下臣民的拥戴，所以是“大有”，按程颐自己的说法就是：“大有，盛大丰有也”^⑦，“夫君尊执柔，固众之所归也。

① 《二程集》第三册第 714 页。

② 《二程集》第三册第 727 页。

③ 《二程集》第三册第 727 页。

④ 《二程集》第三册，第 744 而。

⑤ 《二程集》第三册，第 745 而。

⑥ 《二程集》第三册，第 768 页。

⑦ 《二程集》第三册，第 768 页。

而又有虚中文明大中之德，故上下同志应之，所以为大有也”^①。

(3) “取二体又取消长义”。“二体”，在这里是指一卦上体与下体之象，“消长”，指阴阳消长。有些卦就是因二体之象及其阴阳消长之势而显一卦之义。比如复卦䷗、剥卦䷖即属此类。按取象说，复卦上体为坤、为地，下体为震、为雷，故有“雷在地中”之象。从阴阳消长之势来看，复卦为“一阳生于五阴之下，阴极而阳复也”。因此，从自然现象而言，所谓“复”，乃指阳气之“复”。按卦气说，即是“岁十月，阴盛既极，冬至则一阳复生于地中，故为复也”。从人事而言，阳为君子之道，“阳消极而复反，君子之道消极而复长也”，故“复”又为“反善之义”^②。而剥卦则不然。剥卦为上艮下坤。从取象说，艮为山，坤为地，故有“山附于地”之象。程颐说：“山附于地，山高起地上，而附著于地，颓剥之象也”^③。从阴阳消长之势而言，剥卦为“五阴而一阳。一阴始自下生，渐长至于盛极，群阴消剥于阳，故称剥也”^④。可见，剥卦之“剥”，乃阴消于阳的“颓剥”之义。它是由此卦二体之象及六爻阴阳消长之势而显示的。

(4) “有取二象兼取二爻交变为义者”，如益卦䷩、损卦䷨即属此类。益卦为上巽下震。就二象言，巽为风，震为雷。程颐说：“雷风二物相益者也；风烈则雷迅，雷激则风怒，两相助益，所以为益，此以象言也”^⑤。就二爻交变而言，“巽震二卦皆由下变而成”^⑥，上巽之成巽，是九四之阳变为六四之阴；下雷之成震则是初六之阴变为

① 《二程集》第三册，第768页。

② 《二程集》第三册，第817页。

③ 《二程集》第三册，第812页。

④ 《二程集》第三册，第812页。

⑤ 《二程集》第三册，第912页。

⑥ 《二程集》第三册，第912页。

初九之阳。按照“阳变而为阴者，损也；阴变而为阳者，益也”^①的原则，益卦上体为损，下体为益，皆是二爻交变的结果，形成损上益下之势。而损上益下正是益卦之义，“损上益下所以为益也，此以爻言也”。从人事言，则为“下厚则上安，故益下为益”^②。而损卦的情况又有所不同。损卦为上艮下兑。就上体与下体二象而言，艮为山，兑为泽，故有“山下有泽”之象。程颐说：“山下有泽，气通上润，与深下以增高，皆损下之象”^③。就爻位而言，下体为兑，兑取义为说，下体三爻皆与上有应，“是说以奉上，亦损下益下之义”^④。再就二爻交变而言，损卦下体兑之所以为兑，乃“由六三之变也”，而上体艮之所以成艮，乃“自上九之变也”，这样，“三本刚而成柔，上本柔而成刚，亦损下益上之义”^⑤，将其应用于人事则是，“上者施其泽以及下，则益也；取其下以自厚，则损也。譬诸垒土，损于上以培厚其基本，则上下安固矣，岂非益乎？取于下以增上之高，则危坠至矣，岂非损乎？”“故损者损下益上之义，益则反是”^⑥。(5)“有既以二象成卦，复取爻之义者”，比如姤卦䷫、夬卦䷪等即属此类。夬卦为兑上乾下。从二体之象而言，兑为泽，乾为天，故夬卦大象辞为“泽上于天”。程颐解释说：“以二体言之，泽，水之聚也，乃上于至高之处，有溃决之象”^⑦。从爻位而言，夬卦为“五阳在下，长而将极，一阴在上，消而将尽，众阳上进，夬

① 《二程集》第三册，第912页。

② 《二程集》第三册，第912页。

③ 《二程集》第三册，第908页。

④ 《二程集》第三册，第908页。

⑤ 《二程集》第三册，第908页。

⑥ 《二程集》第三册，第908页。

⑦ 《二程集》第三册，第918页。

去一阴，所以为夬也”^①，故夬卦之义为“刚夬”，“夬者，刚夬之义”^②。将之应用于人事则是“众阳进而决去一阴，君子道长，小人消衰将尽之时也”^③。而姤卦情况又有所不同。姤卦为乾上巽下。从二体之象言之，乾为天，巽为风，故夬卦大象辞为“天下有风”。程颐解释说：“以二体言之：风行天下，天之下者万物也；风之行，无不经触，乃遇之象”^④。而从爻位言之，姤卦为“一阴始生于下，阴与阳遇也，故为姤”^⑤，可见，姤卦之“姤”，乃姤遇之义。(6)“有以用成卦者”，如井卦䷯，鼎卦䷱等即属此类。井卦为上坎下巽。坎为水，巽取象为木，取义则为人。程颐解释说：“木，器之象。木入于水下而上乎水，汲井之象也”^⑥，这也就是井卦象辞所说“巽乎水而上水，井”的意义。可见，井卦之“井”，乃养之义。井水养人，无穷无尽，恒常不变，“井之养于物，不有穷已，取之而不竭，德有常也。邑可改，井不可迁，亦其德之常也”^⑦。可见井卦是就所取物象——井的特点与功用以显一卦之义的。鼎卦亦复如此。鼎卦为上离下巽。从取象而言，程颐分别从一卦全体之象和上下体之象进行解释说：“以全体言之，则下植为足，中实为腹，受物在中之象，对峙于上者耳也，横亘乎上者铉也，鼎之象也”^⑧，“以上下二体言之，则中虚在上，下有足以承之，亦鼎之象也”^⑨。再从取义而言，程颐

① 《二程集》第三册，第918页。

② 《二程集》第三册，第918页。

③ 《二程集》第三册，第918页。

④ 《二程集》第三册，第924页。

⑤ 《二程集》第三册，第924页。

⑥ 《二程集》第三册，第832页。

⑦ 《二程集》第三册，第832页。

⑧ 《二程集》第三册，第832页。

⑨ 《二程集》第三册，第832页。

说：“取其义，则木从火也，巽人也，顺从之义，以木从火，为燃之象。火之用，惟燔与烹。燔不假器，故取烹象而为鼎。以木巽火。烹饪之象也”^①。可见，鼎卦之义乃是鼎革，它是由鼎之用显示的。鼎之用是“变腥而为熟，易坚而为柔，水火不可同处也，能使相合为用而不相害，是能革物也”。（7）“有以形为象者”，如颐卦䷚、噬嗑卦䷔即属此类。颐卦所谓“以形为象”，是指依卦的外在形象。依着它而明一卦之义。上面讲的鼎卦就包含“以形为象”的解释。而颐卦更是如此。颐卦为上艮下震，艮为止，震为动。从卦形看是，“上下二阳爻，中含四阴”，又为“上止而下动，外实而中虚”，这正是“人颐颌之象也”^②。因而颐卦之义，便是颐养。“颐，养也”，“人口所以饮食养人之身，故名颐”^③。用之于人事则是，“圣人设卦，推养之义，大至于天地养育万物，圣人养贤以及万民，与人之养生、养形、养德、养人，皆颐养之道也”^④。再如噬嗑卦也是如此。从卦形看，它一方面是，“上下二刚爻而中柔，外刚中虚，人颐口之象”，另一方面又是，“中虚之中，又一刚爻，为颐中有物之象”。程颐解释说：“口中有物，则隔其上下，不得噓，必啗之，则得噓，故为噬嗑”^⑤。可见，噬嗑之义，为“啗而后合”。将其应用于人事则是，“在口则为有物隔而不得合，在天下则为有强梗或谗邪间隔于其间，故天下之事不得合也。当用刑罚，小则惩戒，大则诛戮以除去之，然后天下之治得成矣”^⑥。上述七个方面，是程颐对

① 《二程集》第三册，第832页。

② 《二程集》第三册，第832页。

③ 《二程集》第三册，第832页。

④ 《二程集》第三册，第832页。

⑤ 《二程集》第三册，第802页。

⑥ 《二程集》第三册，第802页。

六十四卦成卦之分類。它試圖向人們說明：六十四卦之卦名及其所含之義，雖是“假象以顯”，但如何假象，却變易甚多，基本思路是依各卦六爻所處時位而定。而在分析各卦六爻所處時位時，既可取象，又主要是取義，甚至還需觀察卦的外在之形；特別是要分析各爻所處時位以及與之相應的陰陽消長、剛柔交替的情況；所有這一切都因卦而異，不可千篇一律。顯然這些都是對王弼“象之所生，生于義也”以及“明爻通變”和“明卦適變通爻”等原則的承繼與運用，也是程頤提出“易隨時以取義”命題的基礎。

然而，程頤並不是簡單地承繼王弼的原則便止，而是對之有重要的改造與發揮：一是在卦變問題上，比較傾向於李之才的思路，強調乾坤兩基本卦為一切卦變的基礎。比如在解釋賁卦彖辭“……觀乎人文，以化成天下”一句時，他說：“人文，人理之倫序。觀人文以教化天下，天下成其禮俗，乃聖人用賁之道也。賁之象，取山下有火，又取卦變，柔來文剛，剛上文柔。”又說：“卦之變，皆自乾坤，先儒不達，故謂賁本是泰卦，豈有乾坤重而為泰，又由泰而變之理？下離（按：指賁卦下體為離），本乾中爻變而成離；上艮（按：指賁卦上體為艮），本坤上爻變而成艮。離在內（按：指內卦），故云柔來；艮在上，故云剛上，非自下體而上也。乾坤變而為六子，八卦重而為六十四，皆由乾坤之變也”^①。二是在以爻位解卦上，對應位、當位、中位說提出了與王弼不同的新的理解。認為：應位，只可以取爻位相應，不必論剛柔之分。至於究竟是以剛柔相應，還是以剛與剛相應，或以柔與柔相應，則應以取義為本。比如解小畜卦䷈九二爻辭“牽復吉”說：“二以陽居下體之中，五以陽居上體之中，皆以陽剛

① 《二程集》第三冊，第808頁。

居中，为阴所畜，俱欲上复。五虽在四上，而为其所畜则同，是同志者也。夫同患相忧，二五同志，故相牵连而复。二阳并进，则阴不能胜，得遂其复矣，故吉也”^①。这是说，小畜卦九二爻与九五爻虽同是“阳刚”，但因其居中，便“同志”，形成以刚应刚“二阳并进”的形势，使“阴不能胜”，而“得遂其复”，所以能“吉”。又如解小过卦䷛六二爻辞“过其祖，遇其妣，不及其君，遇其臣，无咎”说：“阳之在上者，父之象；尊于父者，祖之象。四在三上，故为祖。二与五居相应之地，同有柔中之德，志不从于三、四，故过四而遇五，是过其祖也。五阴而尊，祖妣之象；与二同德相应，在他卦则阴阳相求，过之时，必过其常，故异也”^②。这是认为，在小过卦中，六二爻与六五爻，虽同为阴爻，却“居相应之地”，“同有柔中之德”，而不必尽像其他卦那样，只能是“阴阳相求”。其实，也不一定是只能其他的卦，就在小过卦中，在解释初六爻辞“飞鸟以凶”时，就是运用阴阳相应的筮法的。他说：“初六，阴柔在下，小人之象；又上应于四，四复动体。小人躁易而上有应助，于所当过，必至过甚，况不当过而过乎？其过如飞鸟之迅疾，所以凶也”^③。这便是认为在小过卦中初六之阴与九四之阳，刚柔相应；且以初六为小人，九四为上官，认为小人“躁疾”而有上官的“应助”，必当有过错，不仅有过错，而且其过错“速且远，救止莫及”，“所以凶也”^④。而在运用当位与中位解卦时，程颐特别推崇中位，鲜明提出了“中常重于正也。盖中则不违于正，正不必中也”的命

① 《二程集》第三册，第746页。

② 《二程集》第三册，第1015页。

③ 《二程集》第三册，第1015页。

④ 《二程集》第三册，第1015页。

題，強調“中為貴”“天下之理，莫善於中”^①。比如，震卦䷲六五爻辭為“震往來厲，億無喪有事”。他解釋說：六五爻，“雖以陰居陽，不當位為不正，然以柔居剛，又得中，乃有中德者也。……五之動，上德則柔不可居動之極，下來則犯剛，是往來皆危也。當君位，為動之主，隨宜應變，在中而已，故當億變，無喪其所有之事而已。”^②這是說，在震卦中，六五爻雖不當位，因其為“以柔居剛，又得中”而具有“中德”。五為君位，它動而上往則“柔而不可居動之極”，下來則又是以“柔”犯九四之“剛”，所以是“往來皆危”，在此情勢下，作為決策行動之主（動之主）的人君，最佳的辦法是“隨宜應變，在中而已”，不僅是決策，就是在對形勢進行分析、揣度、預測時，也要不喪失“中德”（“所有之事，謂中德”）。只要不喪失中德，“雖有危，不至於凶也”^③。此外，程頤還不贊成王弼一卦之中，初爻與上爻“無陰陽之位”的觀點。“陰陽系於奇偶，豈容無也？”他認為，《彖》和《文言》中所講的初上無位，乃是指的“爵位之位，非陰陽之位也”^④。三是認為，對六十四卦卦爻辭所表明的或吉或凶的解釋，也需具體分析各卦各爻所處時位：同一爻位，在此時此處可以解釋為君，在彼時彼處可以解釋為臣；在此時此處可以解釋為君子，在彼時彼處可以解釋為小人；在此時此處可以為吉，在彼時彼處可以為凶；在此時此處可以作正面的解釋，在彼時彼處可以作相反的解釋；一切依時位而定，一切服從於闡明卦爻辭中蘊含的義理。比如，解屯卦䷂六二爻辭“……匪寇婚媾。

① 《二程集》第三冊，第966頁。

② 《二程集》第三冊，第966頁。

③ 《二程集》第三冊，第966頁。

④ 《二程集》第三冊，第966頁。

女子贞不字，十年乃字”一段，程颐说：“……阴乃阳所求，柔者刚所陵，柔当屯时，固难自济，又为阳刚所逼，故为难也。设匪逼于寇难，则往求于婚媾矣。婚媾，正应也。寇，非理而至者。二守中正，不苟合于初，所以不字，苟贞固不易，至于十年，屯极必通，乃获正应而字育矣……”^①。显然，此解释是以六二为女子，以初九为“非理而至”之“寇”，所以才有六二“逼于寇难”和“守中正，不苟合于初（指“寇”），所以不守”等一系列事情的发生。然而，也就在同一卦中，在解释初九爻辞“磐桓，利居贞，利建侯”时，却说：“初以阳爻在下，乃刚明之才，当屯难之世，居下位者也。”^②显然，这里又是把初九解为与“非理而至”的“寇”相反的“刚明之才”的贤人了。难怪有人问程颐：“初为贤明刚正之人，而为寇以侵逼于人，何也？”可他却回答得很理直气壮：“此自据二（按指六二爻）以柔近刚（指九三）而为义，更不计初（指初九）之德如何也”。并说：“易之取义如此”^③。又如，解明夷卦䷣六五爻辞“箕子之明夷，利贞”说：“五为君位，乃常也。然易之取义，变动随时。上六处坤之上而明夷之极，阴暗伤明之极者也。五切近之，圣人因以五为切近至暗之人，以见处之之义，故不专以君位言。上六阴暗伤明之极，故以为明夷之主。五切近伤明之主，若显其明，则见伤害必矣，故当如箕子之自晦藏，则可以免于难”^④。这段解释有两点值得特别注意：一是明确肯定初、上不仅有阴阳之位，而且可以成为一卦之主，“上（指上六爻）居卦之终，为明夷之

① 《二程集》第三册，第716页。

② 《二程集》第三册，第716页。

③ 《二程集》第三册，第716页。

④ 《二程集》第三册，第883页。

主”^①。二是第五爻一般說是君位，有時卻可以象征臣，其他爻，包括第六爻一般象征臣，有時亦可以指君。按程頤的解釋，明夷卦的上六是象征“陰暗傷明之極”的殷紂王，而六五爻則是象征“切近傷明之主”、披發佯狂的箕子。並認為這種解釋也是由於“易之取義，變動隨時”。又比如解比卦䷇六三爻辭“比之匪人”說“三不中正，四，陰柔而不中。二，存應而比初；皆不中正，匪人也。比于匪人，其失可知，……二之中正，而謂之匪人，隨時取義，各不同也”^②。此爻辭中，所謂“匪人”，是指不正派的人。程頤解釋說：在比卦中，六二居中又與九五之中相應，是“二與五為應，皆得中正”，因為它們是“以中正之道相比者也”。可在解釋六三爻辭時，卻因六三“不中正”，因而與其相比者便都不中正了。六四爻固然因其不處中位而“不中”，就是六二爻，雖然居中位且與九五有應，但因其比于初六，便也“不中”而成為“匪人”了。程頤認為，比卦六二爻之所以時而為中正，時而為“匪人”，也是因為“隨時取義”的緣故。再比如，解頤卦䷚六二爻辭“顛頤，拂經，于近頤，征凶”說：“女不能自處，必從男；陰不能獨立，必從陽。二，陰柔，不能自養，待養于人者也。……二既不能自養，必求養于剛陽；若反下求于初，則為顛倒，故云顛頤。顛則拂違經常，不可行也。若求養于丘，則往必有凶。丘，在外而高之物，謂上九也。卦止二陽，既不可顛頤于初，若求頤于上九，往則有凶。在頤之時，相應則相養者也，上非其應，而往求養，非道妄動，是以凶也。……六二中正，在他卦多吉，而凶，何也？曰：時然也。陰柔既不足以自養，初、上

① 《二程集》第三冊，第883頁。

② 《二程集》第三冊，第741頁。

二爻皆非其与，故往求则悖理而得凶也”^①。程颐认为，一般地说，处中正之位的爻应是吉，而在特定的情况下，也可以是凶。颐卦六二是阴爻，“阴不能独立，必从阳”，可颐卦只有初、上二阳爻，如果从下，那是颠倒，是“拂违经常”，是“不可行也”，如果从上，上九为“丘”，且与六二不相应，“非其应而往求养”属“非道妄动”，“是以凶也”，可见，中正之爻在他卦可能多属吉，而在颐卦之中则是属凶。原因何在？“时然也”。这里的“时”，是指的一爻所处的时位。再比如，解小畜卦䷈九二爻辞“牵复吉”说：“二以阳居下体之中，五以阳居上体之中，皆以阳刚居中，为阴所畜，俱欲上复。五虽在四上，而为其所畜则同，是同志者也。夫同患相忧，二五同志，故相牵连而复。二阳并进，则阴不能胜，得遂其复矣，故吉也。曰：遂其复，则离畜矣乎？曰：凡爻之辞，皆谓如是则可以如是，若已然，则时已变矣，……五为巽体，巽畜于乾，而后与二相牵，何也？曰：举二体而言，则巽畜乎乾；全卦而言，则一阴畜五阳也。在易，随时取义，皆如此也”^②。这段爻辞中的“牵”，指牵连；“复”，指复归。“牵复”，是指九二爻与九五爻同为阳刚，又相应，故能相牵连克服六四一阴爻的阻碍而上复。因为按一爻为主原则，此卦是六四爻为主，为一阴畜五阳。所以九二、九五上复需要克服六四的阻碍（“畜”）。这是从卦的全体而言。如果从此卦二体来看，则上体为巽，下体为乾，应该是“巽畜乎乾”。这样就出现了矛盾；从卦的全体来看，六四是“畜之主”（程颐语），是“一阴而畜五阳”。只因“二五同志”，故能“相牵连而复”。而从卦的二体分析，又是“巽畜乎乾”，即“巽顺畜上刚健”，九五之阳又不

① 《二程集》第三第 835 页。

② 《二程集》第三册第 746 页。

是“与二（指九二）相牵”了。这道理何在？程頤的解释是：“在易，随时取义，皆如此也。”^①

以上所述，就是程頤提出的“易随时以取义”命题的具体内容。它力图说明：对卦爻辞义理的把握，应以对卦爻象因不同时位所发生的不同变易为基础。或者说，要从卦爻象的随时变易中去体会、把握卦爻辞中所蕴含的义理。因此，程頤“易随时以取义”的命题仍然是对“假象以显义”和“因象以明理”命题的进一步展开与发挥。不过，程頤特别强调提出：不论对卦爻象的分析应如何随时变易，但都应服务于、服从于卦爻辞中所共同蕴含的根本之理，即阴阳变易之道。之所以如此：一方面是因为，阴阳变易之道，是全部《周易》之理的核心和灵魂，它贯穿于六十四卦三百八十四爻的变易之中，也是万事万物共通之理。“易者，阴阳之道也；卦者，阴阳之物也；爻者，阴阳之动也。卦虽不同，所同者奇偶；爻虽不同，所同者九六”^②，“天地之间，万物之理，无有不同”^③。另方面也是因为，基于乾坤两基本卦变易而成的六十四卦及其爻位的变易，客观上也不是杂乱无章，毫无定则，而是“随时之宜顺理而得”^④的。这个“理”不是别的，同样也就是阴阳变易之道，或曰“天道”。又问天道如何？曰：“只是理，理便是天道也”^⑤。因此，就人的主观而言，人们便必须尊重这种“天道”或天理的客观性，决不可任意地厌恶它、违

① 《二程集》第三册，第746页。

② 《二程集》第三册，第690页。

③ 《二程集》第四册，第1129页。

④ 《二程集》第三册，第929页。

⑤ 《遗书》廿二。

反它，“理之所有，不可厌也”^①，而要自觉地做到“动不违于天”^②。显然，这个“天”不是指有形的天象，而是指无形的“天理”，也就是“天道”。由此可见，程颐提出的“易随时变易以从道”的命题是一个十分重要的命题，它不仅把解易的灵活性与原则性统一起来，而且也凸现他以天理观为根本的义理易学埋下伏笔。

第三，程颐易学的根本内涵是天理观。这也是他所倡导的义理易的根本特征之一。为了说明此问题，需要从程颐对待占筮问题的分析入手。按照通常的观点，特别是象数派的观点，《周易》的基本功能之一是通过占筮推断吉凶。有的义理派学者虽然突出《周易》的义理功能，但也不完全排斥占筮吉凶的意义。这一情况，从王弼开始才发生重大变化：一些义理派学者通过各种形式贬低直至否定占筮吉凶的作用。在这方面，程颐表现出的态度，不仅仅是旗帜鲜明，而且以自己的天理观，去具体地否定神秘主义的占筮说，从而使宋易义理派理论发展到新的阶段。就像朱熹说的“已前解易，多只说象数，自程门以后人方都作道理说了。”^③首先，程颐强调提出：人们的祸福吉凶不取决于占筮，而取决于为“公论”所支撑的义理。他说：“古者，卜筮将以决疑也。今之卜筮则不然，计其命之穷通，校其身之达否而已。”^④这里所说的“计其命之穷通，校其身之达否”，乃是指以卦爻辞中所蕴含的天理（一切义理之本）为根据来分析计算人们命运的“穷”或“通”，参校人们身世的“达”与“否”，从而与以往象

① 《二程集》第四册，第1030页。

② 《二程集》第四册，第1028页。

③ 《朱子语类》卷六十七。

④ 《遗书》廿五。

数派以卜筮决疑区别开来。程颐认为：人的命运之所以有“穷”有“通”，有“达”有“否”，归要到底，乃是天理的必然。因为天理的根本内容之一就是承认消长、盈虚、盛衰、始终的法则，“以理言之，盛必有衰，始必有终，常道也”^①。因此，人们应该顺应天理这一法则行事，而决不可违逆它；因为人们的祸福吉凶就是由此产生的。“君子存心消息盈虚之理而能顺之，乃合乎天行也。理有消衰，有息长；有盈满，有虚损；顺之则吉，逆之则凶。君子随时敦尚，所以事天也。”^②不仅是整个人生的命运由天理决定，就是人们平常行事，要推断其得失吉凶，也是由各卦爻辞中所包含的义理所决定的。这正是圣人陈设八卦与六十四卦并系之以辞的初衷。“圣人既设卦，观卦象而系之以辞，明其吉凶之理，以刚柔相推而知其变化之道，吉凶之生，由得失也。”不仅如此，程颐还特别提出：包含在《周易》中的所有义理，并不是神秘莫测的东西，而是可以检验的。检验的基本方法就是依靠“公论”。程颐认为，由“公论”支撑的义理推断祸福吉凶，要比龟筮决疑灵得多；龟筮决疑也得服从于义理推断。“龟者，决是非吉凶之物。众人之公论，必合正理，虽龟筮不能违也。如此，可谓大善之吉矣。古人曰：谋从众，则合天心”^③。这里的“天心”，就是指的天理，程颐认为，众人的公论与天理是一致的，或者说，公论是天理的表现。因此，他强调人们必须顺理行事，认为这才是真正的成功之道。“人惟顺理以成功”“显明于道，而见其用功之神”^④。

① 《二程集》第三册，第852页。

② 《二程集》第三册，第813页。

③ 《二程集》第三册，第911页。

④ 《二程集》第四册，第1030页。

现在的问题是：程颐易学以天理观为根本内涵和根本特征，那么，他的天理观内容又是什么呢？笔者以为，程颐易学中的天理观，其立足点和基础是以天理作为万物之源，万理之本。从一个侧面看，程颐似乎与张载相似，也承认阴阳二气化生万物万象，但他却进而认为，决定和支配阴阳二气化生万物万象的是一个共同的“天理”。因此，从理与气的关系而言，是“有理则有气”^①。从理与象及其发展变化而言，是“有理而后有象，有象而后有数”^②。正因为“天理”是万物万象及其变化发展的本源，所以，万物便“只是一个天理”^③，“所以谓万物一体者，皆有此理，只为从那里来，‘生生’之谓与，生则一时，皆定此理”^④。由此可见，程颐的天理观不仅否定了王弼以“无”为本的说教，也与张载的气本论相对立了。程颐坚持天理是万物之源，万理之本，那么，这“天理”的具体内容究竟是什么呢？纵览其易学著作，“天理”的内容大体包括以下方面：（1）阴阳（刚柔）对待、阴阳（刚柔）和洽为生生之本。在解释贲卦彖辞“……天文也，文明以止，人文也”一句时，程颐说：“阴阳刚柔相文者，天之文也；止于文明者，人之文也。止谓处于文明也。质必有文，自然之理。理必有对待，生生之本也。有上则有下，有此则有彼，有质则有文，一不独立，二则为文。非知道者，孰能识之？”^⑤不仅如此，程颐进而认为，阴阳对待之理作为万物“生生之本”，乃是阴阳“和洽”的结晶。这一思想在他解释屯卦彖辞和泰卦大象辞时阐述得非常清楚。比如解释屯卦彖辞“……大亨贞，雷雨

① 《二程集》第四册，第1030页。

② 《致张闾中书》。

③ 《遗书二上》。

④ 《遗书二上》。

⑤ 《二程集》第三册，第808页。

之動滿盈……”一句時，他說：“所謂大亨而貞者，雷雨之動滿盈也。陰陽始交，則艱屯未能通暢；及其和洽，則成雷雨，滿盈於天地之間，生物乃遂……”^①。又如解泰卦大象辭“天地交泰”一句說：“天地交而陰陽和，則萬物茂盛，所以泰也”^②。可見，在程頤看來，陰陽雖相“對待”，是“相對之物”^③，但二者必須“和洽”，方能成為生生之本，“合而交則生物，陰陽之成功也”^④。（2）陽尊陰卑，定位不易；剛上柔下，乃其常也。在分析《周易》上下篇之義時，程頤說：“陰陽尊卑之義，男女長少之序，天地之大經也。”“陰在上為陵，陽在下為弱”，“柔從剛者也，下从上者也”“男在女上，乃理之常”^⑤。在解釋比卦彖辭“比吉也。比輔也，下順從也”時還說：“……比者吉之道也”，“五以陽居尊位，群下順從以親輔之，所以為比也”^⑥。（3）動靜相因，物極則反，屈伸消息，隨時進退。在解釋艮卦序卦辭時，程頤說：“動靜相因，動則有靜，靜則有動。物無常動之理，艮所以次震也。艮者止也”^⑦。雖然是動靜相因，但動與變却是根本的，“動之端乃天地之心”^⑧，“動而以天，動為主也”^⑨，“天下之理，未有不動而能恒者也”。“凡天地所生之物，雖山岳之堅厚，未有能不變者也”^⑩，而動與變的結果則往往表現為“極則

① 《二程集》第三冊，第714頁。

② 《二程集》第三冊，第754頁。

③ 《二程集》第三冊，第959頁。

④ 《二程集》第三冊，第692頁。

⑤ 《二程集》第三冊，第694頁。

⑥ 《二程集》第三冊，第738頁。

⑦ 《二程集》第三冊，第714頁。

⑧ 《二程集》第三冊，第819頁。

⑨ 《二程集》第三冊，第823頁。

⑩ 《二程集》第三冊，第862頁。

反”，从而形成事物发展的屈伸消长过程。在解释否卦上九爻辞“倾否”和象辞“否终则倾，何可长也”二句时说：“上九否之终也。物理极而必反，故泰极则否，否极则泰”。“极而必反，理之常也”^①。在解释泰卦九三爻象辞“无往不复，天地际也”一句时，进一步将“极则反”的命题引申为屈伸消长之理，他说：“阳降于下，必复于上，阴升于上，必复于下，屈伸往来之常理也”^②。在解释剥卦彖文“君子当消息盈虚，天行也”一句还说：“理有消衰，有息长；有盈满，有虚损”^③。因此人们必须排除私欲，顺理而动，随时消息，以取得事业的成功。“天地之盈虚，当与时消息，况人与鬼神乎”^④，“圣人因时而随宜，随事而顺理，……若怀先己之私，有加上之意，则患当至矣”^⑤。（4）天理表现为至善的人性。《易·系辞》说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”。又说：“天地设位，而易行乎其中矣，成性存存，道义之门”。程颐发挥这思想，提出天理与人性一致的观点，认为，由一阴一阳既相对待，又相“和洽”的“天理”一旦赋予人心，便形成人性，“斯理也，成之在人则为性”^⑥。因此，“性即理也”^⑦，“理也，性也，命也，三者未尝有异”^⑧，“在天为命，在义为理，主于身为心，其实一也”^⑨。如果说它们之间有所区别，那就是，“自理言之谓之天，自禀受言之谓之性，

① 《二程集》第三册，第762页。

② 《二程集》第三册，第757页。

③ 《二程集》第三册，第813页。

④ 《二程集》第三册，第984页。

⑤ 《二程集》第985页。

⑥ 《二程集》第1029页。

⑦ 《遗书》第廿二。

⑧ 《解说卦辞》。

⑨ 《遗书》第十八。

自储存言之谓之心”^①。正因为人性是天理秉赋而成，因而人性便是至善的，“若性之理，则无不善”^②，“天下之理，原其所自，未有不善”^③，“性即理也”。而这至善之性的根本特质便是承认上下尊卑秩序之“礼”，“上下之分，尊卑之义，理之当也，礼之本也”^④。它同样是由“天理”决定的。在解释履卦大象辞“上天下泽，履，君子以辨上下，定民志”时，程颐说：“天在上，泽居下，上下之正理也……人之所履当如是，故取其象而为履”。“履礼也”，“君子观履之象，以辨别上下之分，以定其民志”^⑤。在解释坤卦彖辞“……坤厚载物，德合无疆”时，又说：“资生之道，可谓大矣。乾既称大，故坤称至。至义差缓，不若大之盛也。圣人于尊卑之辨，谨严如此。万物资乾以始，资坤以生，父母之道也”^⑥。把它应用于社会，那就是，“男女有尊卑之序，夫妇有唱随之礼”^⑦，“父子君臣，天下之定理，无所逃于天地之间”^⑧。不仅是人，就是动物也是遵循这尊卑、上下秩序之理的，“蜂蚁知卫其君，豺獭知祭”，皆“得自天理”^⑨。程颐从一个侧面把天理与人性归结为尊卑上下秩序之理，是为封建等级制作论证，这是显而易见的。

如前所述，程颐认为，“天下只是一个理”。这是就“天理”的普遍性和共同性说的，其内容就是上面分析的四个方面。它们

① 《遗书》第廿八。

② 《遗书》第廿四。

③ 《遗书》第廿二。

④ 《二程集》第三册，第749页。

⑤ 《二程集》第三册，第750页。

⑥ 《二程集》第三册，第707页。

⑦ 《遗书》第五。

⑧ 《遗书》第五。

⑨ 《遗书》第一十七。

是“推之四海而准”，“质诸天地考诸三王”而“不易”^①、“其义周尽万物”^②之理，它们贯穿于《周易》八卦与六十四卦三百八十四爻之中，自然也存在于天地万物之中，因而是天地万物共通之理，“天地之间，万物之理，无不同也”^③。这些都是“天理”本性的一个方面，是确定无疑的。然而“天理”本性还有另一方面，这就是：当它们贯穿于八卦、六十四卦、三百八十四爻以及与之相应的天地万物之中时，又会因事物的类别及其所处的时位不同而有不同的表现，进而形成千差万别的具体的理。这些具体的理也可称之为“道”。也就是说，“天理”的本性可以作如下的概述：它是抽象的、共同的、统一的，同时又是具体的、特殊的、多样的；后者必须服从于前者，但前者却又不可以取代后者。在对《序卦辞》的解释中，程颐相当清晰地体现这一思路。他分析，一阴一阳相待相合之道，表现在乾卦与坤卦为万物“资始”和“资生”的天地之道；表现在屯卦为万物始生时期的“屯难”之道；表现在蒙卦为人们“稚小”时期的“发蒙”之道；表现在需卦为“饮食之道”；表现在讼卦为“争讼”之道；表现在师卦为将帅“统众”用兵之道；表现在比卦为君臣上下亲比之道；表现在小畜卦为“以巽顺柔其刚健”的“畜止”之道；表现在履卦为明于“上下之分，尊卑之义”的“常礼”之道；如此等等。不仅是六十四卦各有其具体的道，就是每一卦的六爻因其所处时位不同，也有不同的特殊的道。如乾卦初九，“阳气方萌”，君子应行“晦养以俟时”之道；九二爻，“刚健之德已著”，君子“利见大德之人”，可以行“出仕”之道；九三爻，处下体之上，

① 《遗书》第二。

② 《二程集》第四册第1028页。

③ 《二程集》第四册第1029页。

又“未离于下而尊显”，君子宜行进德修业“日夕不懈而兢惕之道”；九四爻处上卦之下，“离下位而升上位”，为进退之转折点，君子应行“量可而进”，随时而行之道；九五爻居尊位，阳刚之德，至于显赫，为人君升位之道；上九爻处上卦之极，阳刚之德盈则变，于人事言，为“穷极而灾至”之时，圣贤君子应行“知进退存亡而不失其正”之道；如此等等。而整个乾卦自初九至上九又都贯穿“健行”之道，这“健行”之道也就是普遍的天理。乾卦如此，其他卦也不例外。

第四，作为宋易义理派突出代表，程颐解卦还有一个重要特点，就是引史入易，以史论易。引史入易，古已有之。其实，《周易》本身就多处用过一些史事。比如晋卦卦辞有“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”；升卦六四爻辞有“王用亨于岐山”；明夷卦六五爻辞有“箕子之明夷”；归妹卦六五爻辞有“帝乙归妹”；既济卦九三爻辞有“高宗伐鬼方，三年克之”等等，都是如此。北宋李觏、欧阳修也曾以这种或那种形式引史入易。而程颐则更是把以史证易作为解易的常用方法，有时是对某一卦各爻的解释，运用同一历史人物；更多的则是运用某一历史人物或历史事件解释某一卦辞或爻辞。兹分别举例如下：运用同一历史人物解释一卦六爻的主要是乾卦。程颐对乾卦六爻的解释，便是运用和分析了舜帝从“侧微”到“进乎天位”，直到“过时之极”的整个历史过程。比如解乾卦初九爻辞“潜龙勿用”说：“……圣人侧微，若龙之潜隐，未可自用，当晦养以俟时”。解九二爻辞“见龙在田，利见大人”说：“田在地上。出见于地上，其德已著。以圣人言之，舜之田渔时也……”。解九三爻辞“君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎”说：“三虽人位，已在下体之上，未离于下而尊显者也。舜之玄德升闻之时也。日夕不懈而兢惕，则虽处危地而无咎”。解九四爻辞“或跃在渊，无咎”说：“……圣人而动，

无不时也，舜之历试，时也”。解九五爻辞“飞龙在天，利见大人”说：“……圣人既得天位，则利见在下大德之人，与共成天下之事。……”解上九爻辞“亢龙有悔”说：“……上九至于亢极，故有悔也。有过则有悔。惟圣人知进退存亡而无过，则不至于悔也”^①。而更多的是运用某一历史人物或历史事件解某一卦的卦辞或某一爻辞。比如解屯卦九五爻辞“屯其膏，小贞吉，大贞凶”说：“……人君之尊，虽屯难之世，于其名位，非有损也。唯其施为有所不行，德泽有所不下，是屯其膏，人君之屯也。既膏泽有所不下，是威权不在己也。威权去己，而欲骤正之，求凶之道，鲁昭公、高贵乡公之事是也。故小贞则吉也。小贞谓渐正之也。若盘庚、周宣修德用贤，复先王之政，诸侯复朝，盖以道驯致，为之不暴也。又非恬然不为，若唐之僖、昭也，不为则常屯，以至于亡矣”^②。又如解蒙卦上九爻辞“击蒙，不利为寇，利御寇”说：“九居蒙之终，是当蒙极之时。人之愚蒙既极，如苗民之不率，为寇为乱者，当击伐之。然九居上，刚极而不中，故戒不利为寇。治人之蒙，乃御寇也。肆为刚暴，乃为寇也。若舜之征有苗，周公之诛三监，御寇也；秦皇、汉武穷兵诛伐，为寇也”。^③再如解师卦卦辞“贞，大人吉，无咎”说：“师之道，以正为本。兴师动众以毒天下，而不以正，民弗从也，强驱之耳。”“其动虽正也，帅之者必丈人，则吉而无咎也。”“丈人者，尊严之称，帅师总众，非众所尊信畏服，则安能得人心之从？故司马穰苴擢自微贱，授之以众，乃以众心未服，请庄贾为将也。所谓丈人，不必素居崇贵，但其才谋德业，众所畏服，则是也。

① 《二程集》第三册，第895～693页。

② 《二程集》第三册，第717～718页。

③ 《二程集》第三册，第722～723页。

如穰苴既誅庄賈，則眾畏服，乃丈人矣。又如淮陰侯起于微賤，遂為大將，蓋其謀為有以使人尊畏也”。^① 此外，尚有解坤卦六五爻，解師卦九二爻、六三爻、上六爻，解泰卦六五爻，解否卦九五爻，解謙卦九三爻，解豫卦六五爻，解隨卦九四爻、上六爻，解蠱卦九二爻、六五爻、上九爻，解剝卦六三象辭，解無妄卦九五爻，解頤卦六五爻、上九爻，解大過卦辭，解坎卦六四爻，解遁卦彖辭及九三爻，解明夷卦初九爻、六五爻，解睽卦六五爻，解蹇卦九五象辭，解解卦卦辭及九二爻，解姤卦九五爻，解萃卦九四爻、九五爻，解升卦六四爻象辭，解革卦上六爻，解歸妹卦六五爻，解豐卦六二爻，解兌卦九五爻，解既濟卦彖辭及六二爻、九三爻象辭，解未濟卦九二爻、九四爻等共四十處，均曾直接引史証易，形成程頤解卦一大特色，對以後南宋楊萬里、李光等創立易學史事宗產生了直接的影響。據史載：宋代書坊曾將程頤、楊萬里二人易學合刊為《程楊易傳》，即是一個明証。

^① 《二程集》第三冊，第733頁。

第七章 从周敦颐到朱熹：古代易学 发展第三个圆圈的形成

列宁在《谈谈辩证法》中论述西欧历史上“哲学上的‘圆圈’”时，曾经说过这样一段话：“人物的年表是否一定需要呢？不！”接着便举西欧古代辩证法思想发展的“圆圈”为例说“古代：从德谟克里特到柏拉图以及赫拉克利特的辩证法”。人们知道，如果从人物的年表来说，这样的排列顺序恰恰是颠倒的：赫拉克利特生活于公元前540年到公元前480年，最为年长；柏拉图为前427年到前347年，居其次；德谟克里特则为前384年到前322年，年龄最小。可见，列宁是根据人类认识发展的总趋势，而不是死板地按照人物的年表来分析哲学上的“圆圈”的。正是根据这一思路，我们在分析中国古代易学发展的第三个“圆圈”时，便也把周敦颐和朱熹放在一起，原因是他们两人在克服前辈，主要是王弼专重义理和陈抟、邵雍等专重象数的偏执缺点，采取兼容象数与义理的方法解释“周易”，有着相似的思路，足以成为第三个“圆圈”形成的标志。现在，就让我们对周、朱二人的易学思想进行简略的分析吧！

第一节 周敦颐的《太极图说》与《易通》

周敦颐（1017～1073），字茂叔，道州（今湖南道县）人，二十岁入仕，五十岁致仕，先后作过州县地方官吏，晚年定居于

江西庐山莲花峰下，建濂溪书院进行讲学，故世称濂溪先生。死后被宋宁宗赐谥为元公。周氏为理学开山祖师，创理学“濂学”一派，清人黄百家在《宋元学案·濂溪学案》中评价他的学术地位说：“孔孟而后，汉儒止有经传之学，性道微言之绝久矣。元公崛起，二程嗣之，又复横渠诸大儒辈出，圣学大昌”。从学术活动而言，周氏一生，以讲学为主，著述不多，迄今为止，留存世间的只有《太极图说》以及《易通》两书，即便如此，仍引起以后许多学者争论不休。主要是两点：一是周氏易学著作究竟有几种？二是太极图本为何人所作，以及周氏易学的理论渊源问题。关于前一问题，有人认为，周氏易学著作应是三种，即《太极图》并《说》、《易说》、《易通》。另一些人则认为是两种，即《太极图》并《说》和《易通》。分歧的产生源于对潘兴嗣所作《濂溪先生墓志铭》（以下简称《潘志》）一段话的理解。《潘志》说：周氏“尤善谈名理，深于易学，作太极图、易说、易通数十篇，诗十卷。今藏于家”。以后，朱熹对这段话作了解释，说：“周子《太极图》并说一篇，《通书》（按：即《易通》）四十章，世传旧本”。并特别提出：“先生《易说》久矣不传于世”^①。这就是认为，周氏易学著作除《太极图并说》和《易通》以外，还有“久矣不传于世”的《易说》一书，至于它如何“久矣不传于世”？朱熹并未做出合理的解释。而另一些持“两种”说的人则认为，“《太极图》并《说》一篇实即《太极图易说》，亦即《易说》，并特别指出：“朱熹所谓‘《易说》久矣不传于世’者，非真是‘久矣不传于世’，而是实未尝有此《易说》，故无怪其于世无传”。其理由是：周氏《太极图说》的根本内容是“以《易》说图。文中‘太极’、‘阴阳’、‘动静’云云，都是根据《易

① 朱熹：《太极图说通书后》。

传》”，同时，文末也是引《易传》作结语说：“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。又曰：原始反终，故知生死之说，大哉易说，斯其至矣”^①。为此，此派论者坚定地认为，《易说》并无此书，乃是“证据昭著，不可移易”^②的。笔者是赞成这一种观点的，因为周氏易学著作作为数不多，而从其著作产生的时代到朱熹评论其著作的时代，前后不过百余年，一般地说，是很难遗失而“于世无传”的。当然，更有力的证据还是《太极图说》的内容，它确实是以图解《易》，因而将它看做是《太极图易说》是合乎逻辑的。

对于周氏易学的另一个重要分歧是，周氏太极图及其易学思想原出于何家何派？《太极图说》是否出自周氏之手？《太极图说》的原文是否可能有误？如此等等。关于《太极图》出自何人何处的的问题，清人朱彝尊认为，是源出于道教的《上方大洞真元妙经》和卫琪之手。他说：“自汉以来，诸儒言易，莫有及太极图者，惟道家者流，有《上方大洞真元妙经》，着太极三五之说，唐开元中明皇为制序，而东蜀卫琪注《玉清无极洞仙经》，衍有无极、太极诸图”^③。而宋人朱震、陆象山则认为，太极图系出自陈抟的无极图及其解易系统。朱震在《汉上易解》中描述了一个太极图的渊源系统。他说：“陈抟以先天图传种放，放传穆修……。穆修以《太极图》传周敦颐”^④。陆象山赞成朱震此说。他说：“朱子发（注：即朱震）谓濂溪得太极图于穆伯长，伯长之传，出于希夷，其必有考。希夷之学，老氏之学也。”^⑤可见，

① 《宋明理学史》。

② 《宋明理学史》。

③ 《曝书亭集》卷五十八。

④ 《宋史·朱震传》。

⑤ 《象山先生全集·与朱元晦》。

在朱、陆看来，周氏太极图及其易学思想的理论渊源是直接出自穆修。而清初黄宗炎、王船山的看法又有不同。黄宗炎认为，周氏太极图主要直接源出于陈抟道士的无极图，只是把道家炼内丹的无极图颠倒过来，加以改造，便形成反映宇宙天地乃至人类生成的太极图了。按他的说法就是：陈抟无极图“周茂叔得之，更为《太极图说》”。还说：“方士之说，逆则成丹。茂叔之意，以为顺而生人。太虚无有，有必本无。是为最上，乃更炼神还虚，复归无极之名，曰无极而太极”。^①不仅如此，黄氏还认为，太极图中的“无极”概念，还直接受到当时僧寿涯“有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时凋”一偈的启发。总之，在黄宗炎看来，尽管周氏的太极图及其易学思想直接源出于道家的无极图和道家思想，但他对之进行重大的改造和重构，因此，“太极图”的著作权还应是周敦颐的；更何况，在创制太极图时，还受到佛家思想的影响呢！

与黄宗炎的基本观点相似又略有不同的是王船山。他认为，周氏太极图，除第二图是传自陈抟以外，其余上下四图都是周氏自己的创造。他说：“太极第二图，东有坎，西有离，颇与玄家毕月乌，房日兔，龙吞虎髓，虎吸龙精之说相类，所谓互藏其宅也。世传周子得之于陈图南，愚意陈所传者止此一图，而上下四图则周子以其心得益之，非陈所及也。”^②

至于《太极图说》，究竟是否为周子所作，以及《说》文是否有误？也早有争论。前者主要是陆象山与朱熹之争。陆氏提出：“《太极图说》，与《通书》不类，疑非周子所为。不然，则

① 《太极图说辨·图学辨惑》。

② 《思问录·外篇》。

或是其学未成时所作，不然，则或是传他人之文，后人不辨也。”^①可见，他是非常怀疑《太极图说》为周子所作的，至少也不是周子的成熟之作。而朱熹则与之相反，明确肯定此《说》乃周子成熟之作，并认为《说》与《图》是互相发明的。“周氏立象于前，为说于后，互相发明，平正洞达，绝无毫发可疑”。只不过《说》文中“无极而生太极”（按：此语见九江本）或“自无极而为太极（按：此语见《宋史实录》）”之句，乃旧传图说，皆有谬误”，故应予订正。订正之法，即是将最上一圈之文订正为“无极而太极”。否则，像朱震所进的太极图或道教的太极先天图那样，“以第一圈为阴静，第二圈为阳动，则所谓太极者果安在哉？！”^②因为按照朱熹的观点，作为“无极”的“太极”，应是隐含着阴静和阳动的性能的。也就是说，在朱熹看来，“无极”是形容“太极”的；“太极”的特点是无方所，无形迹，无所不至，无所不在，所以又被称为“无极”。“周子所以谓之无极。正其无方所，无形状，以为在无物之前，未尝不立于有物之后；以为在阴阳之外，而未尝不行于阴阳之中；以为贯通全体，无乎不在，则又无声臭影响之可言也。”^③而这个“无方所”、“无形迹”的“太极”或“无极”的本质到底是什么？在朱熹看来，这就是“理”或“天理”，“无极者无形，太极者有理也”^④。这就更加明确地告诉人们，“无极”与“太极”是一而二、二而一的东西，称它“无极”，是因为“无形”；称它“太极”，是因为有“理”，而“理”则是“无形”的。所以，朱熹又说：“无极

① 《象山全集·与朱元晦》。

② 《朱文公文集》卷四十二。

③ 《宋元学案》卷五十八。

④ 《朱子语类》卷九十四。

而太极，不是说有个物事光辉辉地在那里，只是说这里当初皆无一物，只有此理而已。”^①

笔者综合各家之见加以分析，以为周氏的《太极图》及其易学思想，直接出自道家主要是陈抟的先天太极图、无极图及其解易思路，同时也受到某种佛教思想的重要影响，就如黄宗炎所描述的：“考河上公本图名无极图，魏伯阳得之以着《参同契》，钟离权得之以授吕洞宾，洞宾后与陈图南同隐华山，而以授陈，陈刻之华山石壁，陈又得先天图于麻衣道者，皆以授种放，放以授穆修与僧寿涯。修以先天图授李挺之（之才），挺之以授邵天叟，天叟以授于邵尧夫（雍）。修以《无极图》授周子，周子又得先天地之赜于寿涯。”^② 黄宗炎的描述，是否每一个细节都符合历史事实，尚有待于考证，但其基本思路，笔者以为是可供佐证的。至于《太极图说》一文，则应判定为周子所作。所谓“《太极图说》与《通书》不类”之论，似嫌肤浅。综观《通书》各章的基本内容，尽管其中未曾使用“太极”的概念，但它确是通论《周易》的基本原理，特别是系统地论述了《太极图说》中的宇宙生成之道和成圣成贤、修己治人之道。故而《说》与《书》本质上相通的。如果说，《说》是通过说明图象以解释《周易》基本原理的话，那么《书》则是更系统地阐发《太极图》中，实即《周易》中所蕴含的天人之道。正是在这个意义上说，周子易学思想的特点是兼容象数（主要是象）与义理。这是周氏解易的一贯思路，在这一点上并无早期与晚期之分。有论者认为，周氏的《太极图》并《说》是属于象学，是其早期解易方法，而《通书》则是晚期之作，属于义理之学，这种观点未必是符合实际

① 《朱子语类》卷九十四。

② 《宋元学案》卷十二。

的。兹将《说》与《书》分别分析如下。

一、关于《太极图》和《太极图说》

宋人张栻曾在《太极通书跋》中高度评价其在周子学术思想中的地位。他说：“所谓太极图，乃其纲领也。推明动静之源，以见生化之不穷，天命流行之体，无乎不在，文理密察，本末该贯，非阐幽极微，莫能识其旨归也。”作为周子整个易学思想之纲领的《太极图》并《说》，应是属于象学。关于这一点，周氏自己有过说明。他在解释《易·系辞》“圣人立象以尽意”一句时，说：“圣人之精，画卦以示；圣人之蕴，因卦以发。卦不画，圣人之精不可得而见；微卦，圣人之蕴殆不可悉得而闻”^①。以后，朱熹更明确地指出，周氏画太极图的根本旨归就在于以“图”去“尽古人之意”：“太极图立象尽意，剖析幽微，周子不得已而作也”^②。为什么是“不得已而作”？朱熹没有作进一步说明。依据资料分析，应该是因为：在周氏看来，《周易》之中蕴含有宇宙乃至人类生成的基本原理或基本模式，要揭示这一基本原理或模式，很难用其他方法加以简明而形象的表述，于是便不得已而借助于图象了。好在自北宋以来，以陈抟、李之才等发轫，以“象”解“易”也是一种“时髦”。于是周子便也以道家先天图和无极图为蓝本，又融合某些佛家思想，创作出自己的太极图，并附上自己的解说：

太极图说

无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而

① 《通书·精蕴第三十》。

② 《文集·答张敬夫》。

生水火木金土。五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也。太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。惟人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。又曰原始反终，故知生死之说。大哉易也，斯其至矣！

《太极图说》是直接说明《太极图》的图象的。上面讲过，《太极图》是对《周易》基本原理形象的描述。那么，《太极图》究竟描述《周易》那些基本原理呢？

总的来说，就是宇宙生成乃至人类社会生成之道，以及人们成圣成贤之道，具体地就是：自上往下看太极图，其第一个白圈为“无极而太极。”它是解释《周易·系辞上》“易有太极”一句的。不过，此图是经过朱熹订正之图。如果按朱震为南宋高宗讲易时所进之图，则第一个白圈为无极，第二圈方为太极。在无极与太极的关系上，朱震的提法是“自无极而太极”，意指在“太极”上还有一个“无极”，“太极”是由无极派生的。两种提法何者为妥？笔者认为，朱震的提法更符合周子原意。如前所述，周氏画此图，直接渊源于道家的无极图和先天太极图，同时还受到僧寿涯空无思想的影响。而道家是主张讲有生于无的。不仅如此，而且就“无极”这一概念本身而言，也最早见自《老子》第二十八章“复归于无极”一语，足见它确属道家概念，周子将它引入自己的《太极图》，并提出“无极而太极”、“太极本无极”的命题，即是认为“无极”乃是先于“太极”，先于天地而存在的实体，这是符合道家“有生于无”的本体论思想的，也正是在

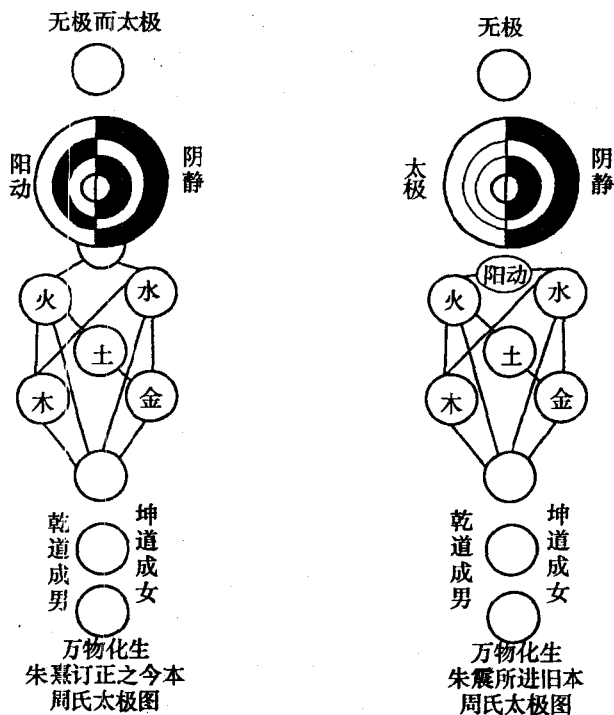


图 7-1

这个意义上，我们说，在朱震所进之图中，把“无极而太极”“太极本无极”理解为“自无极而太极”比较符合周子原意。按黄宗炎的说法，就是“周子之无极而太极，则空中之造化而欲合老子于儒也。”^①至于朱熹把“无极”与“太极”视为一而二、二而一的东西，并把“无极”解释为无形迹、无方所，却又能覆

① 《宋元学案·濂溪学案》。

盖一切的“天理”，则又是站在理本论的立场上立论了。

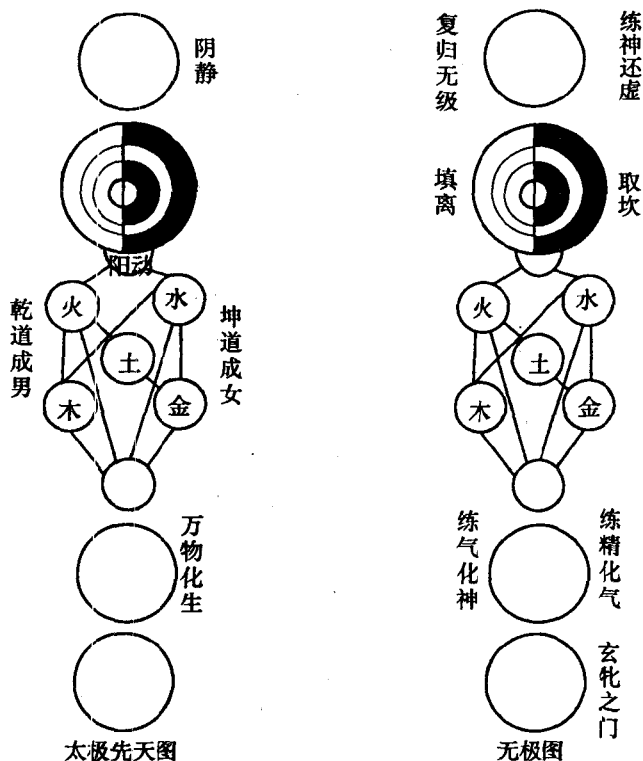


图 7-2

再往下看第二个圆圈，此圈右边为阴静，左边为阳动。这是进而图解《易·系辞上》“易有太极，是生两仪”以及“动静有常，刚柔断矣”一语的。“两仪”，是指的阴与阳或天与地。孔颖达在疏解此句时说：“不言天地而言两仪者，指其物体，下与四

象（金木水火）相对，故曰两仪，谓两体崇仪也”^①。在周氏看来，两仪的产生，是太极一动一静的结果，即所谓“太极动而生阳，动极而静；静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪立焉”。以图像来解释，那就是：所谓“太极动而生阳”的“太极”指第二圆圈中的小白圈。此“太极”之动，产生第二圆圈中左边的第三轮半白（阳）；“动极而静，静而生阴”指太极归于静止，又产生右边第三轮的半黑（阴）（之所以是从最外的第三轮开始，是因为一卦的形成是从初爻开始）；“静极复动”，太极再运动，又产生第二轮右半白和第一轮左半白；再又归于静止，又生出第二轮左半黑和第一轮的右半黑。“一动一静互为其根”，指“太极”如此动而复静，静而复动，一动一静互为条件，循环往复，“动静有常”，无有止息。“分阴分阳，两仪立焉”，指第二个圆圈的三轮中的阴与阳（实即阴阳二气）各居一方，相互对立，形成了天与地。再往下看，是水火金木土图形，这是继上面图解“易有太极，是生两仪”一句后，进而图解“两仪生四象，四象生八卦”一句。图中的水火金木土，既包含四时之象，即所谓“五气顺布，四时行焉”，同时，也蕴含有八卦刚柔之象，它们都是“两仪”相互作用，即阳变阴合的结果。“阳气主施而能变，故谓阳变。阴气主受，能与阳合，故谓阴合”^②。作为四时，它既汲取了孟喜、京房的卦气说，即兑金属秋，震木属春，坎水属冬，离火属夏；也汲取了五行说，即天的阳气变动而生水，地之阴气配合而生火，水又归于土，土又生出金与木。木火主春夏，居于左，金水主秋冬，居于右。土居中央，不主管某一季。不仅如此，作为隐含“八卦”刚柔之象，它

① 《十三经注疏》。

② 《易学哲学史》第100页。

正与五行说相似。即以乾为金，属刚；坤为土，属柔；艮亦为土，属阳；兑又为金，属阴；震为木，属刚；巽为木，属柔；坎为水，属阳；离为火，属阴。清人杭辛斋说：这样“水、火、木、金、土，分阴分阳，有柔有刚，各有配偶，共为十象，旧称八卦”^①。杭氏还进而指出：以上分析，其特点是“土金木皆有二，惟水火各一，实未知震兑各具水火之用也，震兑为阴阳出入之门，日月往来之路，不啻五行生化之源，故后天与坎离皆居中位，坎离居先天乾坤之位，震兑即居先天坎离之位，参观内经，则阴阳升降、五行生化之作用，更显著矣”^②。《太极图说》在说明《图》的第三层（水、火、木、金、土）图像后，便总结说：“五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也”，意思是说水、火、木、金、土五行以及八卦都是根源于阴阳二气；阴阳二气又是根源于“太极”的动静；而“太极”则是本自于“天下万物生于有，有生于无”的“无极”。接着，周氏又进而提出水火木金土五行各有自己的特性，“五行之生也，各一其性”。正是根源于“无极”的“太极”的一动一静与阴阳二气和各具自己特性的水火木金土五行的神妙凝合，便化生出男（雄）与女（雌），即所谓“无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女”，即《图》的第二层白圈（由下往上数），再由男（雄）与女（雌）交感而化生出万物，其中又以人最为万物之灵，即所谓“二气交感，化生万物。万物生生而变化无穷焉。惟人也得其秀而最灵”。这便是《图》的最下一个白圈了。从其对最下两个白圈的说明可以看出，它是对《易·系辞下》“天地絪縕，万物化醇，男女构精，万物化生”一语的图解。以上所述，便是周氏通过《太极

① 《易楔》，转引处《易学大辞典》第359页。

② 《易楔》，转引处《易学大辞典》第359页。

图》并《说》对《周易》中所包含的宇宙和人类生成论的图解。不仅如此，在《太极图说》中，周氏还进而根据《易·系辞上》“四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”、“易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉”^①和“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时”^②，以及“夫《易》，圣人所以崇德而广业也”^③等思想，对人和人类社会的基本特征以及成圣成贤之道进行了分析与发挥。指出：自从人类出现之后，人作为万物中“秀而最灵者”，其特点是有精神思虑，有由“五常之性，感物而动”（朱熹语）引发的善恶之分，从而引生了人世间种种纷繁复杂的事端，即所谓“形既生矣，神发知矣，五性感而善恶分，万事出矣”。再往下，又说：“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉”。中正仁义，这是儒家的道德范畴，表明周子虽受道家思想影响，却是以儒家为归宿的。按照朱熹的解释，所谓中正仁义，实即礼智仁义。原因是“礼智说得犹宽，中正则切而实矣”，“且谓之礼尚有不中节处，若谓之中，则无过不及，无非礼之礼，乃节文恰到好处也。谓之智，或有正不正，若谓之正，则是非端的分明，乃智之实也”^④。而人们要使自己的道德，修养到“中正仁义”的高度，根本的方法便是“主静”，而“主静”的核心是心静，是去欲，所谓“无欲故静”，“苟非此心寂然无欲而静，则无以酬酢事物之变而一天下之动”^⑤，因而主静是圣人

① 《易·系辞下》。

② 《乾象·象》。

③ 《易·系辞上》。

④ 《朱子语类》。

⑤ 《朱子语类》。

进行道德修养的关键所在，“圣人全动静之德，而常本之于静”^①，而人道之极（“人极”）也止在于此。往下，便直接引用《周易》的话说：“故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。又曰：原始反终，故知生死之故。大哉易也，斯其至矣！”这些便纯粹是讲君子与小人之分，并进而阐明君子成圣成贤之道了。其根本之道是什么？总的说是要按照《易》道办事。因为《易》道是覆盖自然、社会与人事的根本之道，“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”^②，“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉”^③，自然也就是圣贤进德修业的根本之道，而《易》中所包含根本之道的具体内容，从天道而言，便是阴阳二气动静之道；从地道而言，便是刚柔二性相推之道；从人道而言，则是仁义中正之道。不仅如此，周氏认为，《周易》还包含有宇宙天地的始终循环和人的命运生死相续的根本法则，所以他说，《易》道之大，“斯其至矣”，真是到了极至了。

二、关于《通书》

《通书》又名《易通》。它是通论《周易》基本原理之书。或者说，它是对《太极图》所蕴含的《周易》义理，特别是修己治人之道的进一步系统发挥。朱熹说：“周子留下《太极图》，若无通书，却教人如何晓得。故太极图得《通书》而始明”^④。宋人

① 《朱子语类》。

② 《易·系辞上》。

③ 《易·系辞下》。

④ 《朱子语类》第九十四。

祁宽更强调《通书》的义理价值，所谓“此书字不满三千，道德性命，礼乐刑政，悉举其要，而又名之以‘通’，其示人至矣”。不过，《通书》作为一部阐发《周易》义理之书，与前辈义理派相比，有两个重要特点：第一，它不是对《周易》经、传作逐句的解释，而是从《周易》经、传中抽出共同的基本原理，并以之与儒家《中庸》、《论语》、《大学》中一些重要观点糅合起来，进行阐释与发挥。这种“因经以明道”，既继承王弼义理易的传统，又与王弼的玄学易相区别。第二，所有对《周易》经、传义理的阐释与发挥，一般均不对各卦的卦爻象和筮法之数进行具体分析，更不涉及吉凶的直接判断。正是基于上述两点，我们认为：如果说，周子的《太极图》和《太极图说》是属于象学的话，那么，其《通书》则属义理之学。周氏正是以这种形式把象数与义理兼容起来了。下面，就《通书》的内容作一些具体分析，以凸现周子易学思想之全貌。

《通书》共40章，2832字，集中论述以下三方面问题：第一，何者谓圣？第二，人皆可以为圣贤。第三，圣君治平之道。以上三端均系人道，但它却是以天道为根据。以人道相天道，正是《周易》的根本原理和根本内容。兹分述如下。

第一，何者谓圣？《通书》回答说：“诚、神、几，曰圣人”^①。三者中又以“诚”为本。这是以《周易》中“乾元”之理为根据的。周子说：“诚者，圣人之本。大哉乾元，万物资始，诚之源也。乾道变化，各正性命，诚斯立焉。纯粹至善者也。故曰：一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。元亨、诚之通；利贞，诚之复。大哉易也，性命之源乎！”^② 乾卦卦辞说：

① 《通书·圣第四》。

② 《通书·诚上第一》。

“乾。元亨利贞”。其《彖》辞则说：“大哉乾元，万物资始，乃统天”，“乾道变化，各正性命。”周子将上述卦辞、彖辞与《中庸》“诚者，天之道；诚之者，人之道也”，以及“诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也”的观点联系起来，以解释他所理解的圣人立身之本。什么是“诚”？朱熹说：“诚者，至实而无妄之谓”。这是说，“诚”乃是指的一种实有而非虚妄的东西。这一解释是符合周子原意的。既然如此，那么，“诚”，从宇宙自然而言，它是指的“天之道”。天道实有而决非虚妄。从人类社会而言，它则是指“人之道”。“人道”来自“天道”，同样是实有而非虚妄的。按照《周易》的原理，“诚”作为天之道，根源于乾卦的“元”德，“元”者，首也，始也，大也，“乾元”之德是万物赖以资始生长的根源。这是真实而非虚妄的天之道，是天道之“诚”，所谓“大哉乾元，万物资始，诚之源也”。圣人依天道立人道，所以天道之“诚”转化为人道之“诚”，便转化为圣人所具有的仁义中正，或曰仁、义、礼、智、信五常之德，“圣人之道，仁义中正而已矣”^①，并以之作为指导自己一切言行的根本。“诚者，圣人之本”，“圣，诚而已矣。诚，五常之本，百行之源也”^②。《说卦》说：“乾，健也”。《乾·彖》也说：“天行健”。说明乾卦具有健行不已之德。所谓“乾道变化，各正性命”，按程颐的解释是，“乾道变化，生育万物”，“洪纤高下，各以其类，各正性命也”^③。按王船山的解释则是，“乾以纯健不息之德，御气化而行乎四时，百物各行其轨道，则虽变化无方，皆以乾道为大正，而品物之性

① 《通书·诚下第二》。

② 《通书·诚下第二》。

③ 《伊川易传》卷一。

命，各成其物则不相悖害。”^①正是由于万物因乾道健行不已的变化而“生育”；万物千差万别之“性命”因乾道健行不已的变化而形成，因而乾道之“诚”，便得以表现和确立了，这也就是周子所说的“乾道变化，各正性命，诚斯立焉”。由于天道之“诚”，化育万物，真实而不妄；人道之“诚”，含五常之德，为人性所实有；更由于它们都是源出于“乾元”之德，故而“诚”的品质便是“纯粹至善”的。这一观点又是对《易·文言》“大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也”一语的发挥。这种“纯粹至善”的“诚”，由天道转化为人道，首先是转化为人的本性之“善”，它是太极一动一静，阳变阴合的结果。周子认为，《易·系辞》说“一阴一阳之谓道，继之者善，成之者性也”讲的就是这个意思。接着，周子进而以乾卦元、亨、利、贞四德对“诚”的功能进行概括，说：“元亨，诚之道；利贞，诚之复”。这是说：从天道言，“诚”具有使万物始生成长、各有其利，并能沿着必然的道路，坚固贞正地发展、有始有终的功能。从人道言，“诚”具有使圣人君子秉五常之本性应对一切，从而能以事业通达，善始善终。不仅如此，而且任何时候，本性之善，稍有偏离，即可依靠自身的力量，克服邪暗，使之复归于善。周子提出，圣人之“诚”其表现的特点是，“静无而动有，至正而明达”。“静无”，从太极图来说，是指图的最上一圆圈即“无极”。从人道来说，是指圣人的心境处于无半点私欲之念，至纯至正的状态。“动有”，从太极图来说，是指图的第二个圆圈，即“太极”一动一静，产生阴阳二气。从人道来说，是指圣人行事，由于有“静无”作基础，便能洞明而通达，取得实际效果。为此，周子强调提出：人们的五常百行都必须立足于“诚”，否则，将为私欲所

① 《船山全书》第一卷，第52页。

蔽，为暗邪所塞，观察问题便不能“虚”而“明”，做起事来，便不能“直”而“公”。一句话，就不会有真正的五常之行和真正的道德之举，以造福于广大人类。这便是他在《通书·圣第四》中说的“无欲则静虚动直。静虚则明，明则通。动直则公，公则溥，明通公溥，庶矣乎！”朱熹在解释《通书》“五常百行，非诚非也，邪暗塞也，故诚则无事矣。”一句时说：“非诚，则五常百行皆无其实，所谓不诚无物也。静而不正，故邪；动而不明，不达，故暗且塞”，“诚，则众理自然无一不备，不待思勉而从容中道矣”^①。朱熹理解周子所谓“静无”，是指圣人心无私欲之念，能不为外物所牵动，故能心具众理，从而能以“动则明达”、“不待思勉而从容中道”，这是比较符合周子原意的。不仅如此，周子还深刻提出：圣人作到以“诚”为本的“静无而动有”，是“至易而行难”的。说“难”，是因为人们在行动中要尽去私欲，不受外物引诱干扰，始终保持以仁义中正为内涵的“诚”的本性，这是很不容易的，所以说是“行难”。说“至易”，是指人们只要一旦下决心，克服任何出现的私欲杂念，果敢而坚定（“果而确”），毫无怯弱与动摇，就能始终保持和立即恢复“诚”的本色与善的本性，所以它又是“无难焉”，是“至易”的。正是在这个意义上，周子不无感慨地写道：“圣人之道，仁义中正而已矣。守之贵，行之利，廓之配天地，岂不易简？岂为难知？不守、不行、不廓耳”，并且引用《论语》的话说：“一日克己复礼，天下归仁焉”。

周子还认为：圣人不仅能始终坚持“诚”的本性，而且具有“神”的智能。何谓“神”？《周易》说：“阴阳不测之谓神”^②。

① 朱熹：《通书注》。

② 《系辞上》。

又说：“神者，妙万物而为言也”^①。周子运用自己的太极动静观，发挥《周易》上述思想，对“神”的特点与功能作出解释，说：“动而无静，静而无动，物也。动而无动，静而无静，神也。动而勿动，静而勿静，非不动不静也。物则不通，神妙万物”^②。在周子看来，“神”与“物”相比，前者的特点是：说它是动，却因其是“发微不可见”的“神”动而不能明显看到它动的痕迹；说它是静，却又不完全是静，因为圣人正处于思虑周遍无穷的“神”动之中。而一般的物则不同，说它是动，一眼便能看出它动的轨迹，而不能说它是静；相反，说它是静，明显可以看出它是处于静止状态，而不能说它是在动。因此，周子进而认为：“物”与“神”相比，一物本身的动与静是不相通的，而且这一物也不能与另一不同类的“物”相通；所以说是“物则不通”。可“神”则不同，它可以思虑万物，广阔无边，无有穷尽。特别是圣人之“神”，在未与外物接触时，是纯正无杂，寂然不动的，而一旦与外物接触，便能迅速产生感应，并通过思虑，在事物初起之时，便迅速把握其自身特点，了解其发展趋势，认识此物与他物之间共通之点，“感而遂通”，从而分别加以利用，达到一般人难以想象的所谓“神妙万物”的境界。这便是圣人之“神”的特有功能。然而，周子强调提出：圣人之“神”是以“诚”为根基的。圣人具有心无私欲杂念之“诚”的本性，才能有洞察万物和妙用万物的智能。这就是《通书》所说的“诚精则明”、“神应故妙”，或者说“性焉安焉之谓圣……发微不可见，充周不可见之谓神”^③。而这一切，也就是周子对《中庸》所谓“自诚明，

① 《说卦传》。

② 《通书·诚几德第三》。

③ 《通书·诚几德第三》。

谓之性”一语的发挥。周子又认为：作为圣人，能坚持“诚”的本性，具有“神”的智能，而这“神”的智能的突出表现之一，便是有“知几”的敏锐才能。按周子的说法就是，“知几其神乎！”^①然而，究竟什么是“几”？周子说：“动而无形，有无之间者，几也。”^②又说：“几微故幽”^③。周子这一思想，也是源自《周易》。《易·系辞》说：“几者，动之微，吉之先见者也”。唐人孔颖达曾对此句作疏解，说：“几，微也，是动之微。动，谓心动、事动。初动之时，其理未着，惟纤微而已。若其已着之后，则凡事显露，不得为几；若未动之前，寂然顿无，兼亦不得称几也。‘几’是离无入有，在有无之际，故云‘动之微也’。若事成之后，乃成为吉，此‘几’在吉之先，预前已见，故云‘吉之先见者也’。此直云吉而不云凶者，凡预前知‘几’，皆向吉而背凶，违凶而就吉，无复有凶，特云吉也。”^④笔者认为，关于“几”概念的解释，孔《疏》与周子是一致的。而按照孔《疏》的解释，所谓“几”，用今天的话来说，是指的一种“苗头”。它既是指心思的苗头，即所谓“心动”，也是指事变的苗头，即所谓“事动”。但不论是心动还是事动，作为苗头，无论是善是恶，其共同的特点都是细微而不显著，叫做“几微故幽”。说它是“无”吗，它确已是“有”；说它是“有”吗，却因其理与事都表现得极不显露而又像是“无”。这种“动而未形，有无之间”的状态，以致使得一般的人难于察觉，容易忽视；只有以“诚”为本，修养极高的圣人，由于他们心静如镜，毫无私欲，才能做到

① 《通书·思第九》。

② 《通书·圣第四》。

③ 《通书·圣第四》。

④ 《十三经注疏》。

于一念初生、一事初起之时，便能十分敏锐地辨别出其善恶之分，从而立即弃恶从善，“君子见几而作，不俟终日”^①。而这也正是周子所谓的“诚无为，几善恶”^②的真正内涵。在周子看来，圣人之“神”的智能是以“诚”为本，所谓“寂然不动者诚也，感而遂通者神也”^③。那么，作为“神”的突出表现之一的“知几”的敏锐才能，自然更是以“诚”为本了。不过，在周子看来，“诚”似乎有两个特点：一是“寂然不动”和“无为”，前面讲过，周子所讲的“寂然不动”是指心不为私欲所动；“无为”也是指不因私欲驱动而有所为。二是“诚”作为一种人道，其真实内涵，便是圣人待人以爱，处事以宜，应对以理，谋事求通，恪守信诺的仁义礼智信五常之德，“德，爱曰仁，宜曰义，理曰礼，通曰智，守曰信”^④，这正是人们，特别是圣人能以通过思考辨别善恶于初生之“几”的最根本的依据和武器，是秉受了阴阳五行灵秀之气的人与一般万物的根本区别。周子在《太极图说》中描述说：“二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。惟人也得秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣。”这里所谓“五性感动而善恶分”的“五性”即是指人们与生俱来而为圣人所坚持不舍的仁、义、礼、智、信五常之善的本性。人们，主要是圣人，正是凭着它，通过“思”而得以“知几”的。在《通书》中周子特别强调提出：圣人“无思”并不是无条件的不思。它只是尚未与外界事物接触时，保持“诚”的一种本然状态，“无思，本也”^⑤。而一旦与外界事物接

① 《通书·思第九》。

② 《通书·诚几德第三》。

③ 《通书·圣第四》。

④ 《通书·诚几德第四》。

⑤ 《通书·思第九》。

触，就需以“诚”为本进行思考，以达到“知几”之“通”。按周子的解释，这思考，是“诚”之动，也是“诚”之“用”。也正是在这个意义上，周子说“无思而无不通为圣人”^①，因而“诚”与“几”相互联系，叫做“诚动于彼，几动于此”^②，其联系的环节便是圣人之“思”。周子引用《洪范》“思曰睿，睿作圣”一句并作出解释说，“思”只有达到“通微”洞察事物的幽微——既洞察事变的苗头，又把握其内在本质，进而达到对各种事物表里精粗，过去、现在、未来“无不通”——睿的深度、广度和高度，才是圣人，因而“思”便不是不要，而是特别重要，按周子的说法，就是“不思则不能通微，不睿则不能无不通。是则无不通生于通微，通微生于思。故思者，圣功之本，而吉凶之几也”^③。周氏关于诚、神、几三者由“思”来联系的思想，清初黄宗炎曾有过精辟的分析，他说：“周子反复言诚、神、几不已，至此指出个把柄，言思，是画龙点睛也”。又说：“思之功全向几处用。几者，动之微，吉凶之先见者也。知几故通微，通微故无不通，无不通可以尽神，可以体诚。故曰：思者圣功之本，而吉凶之几也”^④。这种理解是深合周子思想的三昧的。

第二，人皆可以为圣贤。这是《通书》又一基本观点。周子这一观点是以人性善立论的。上面讲过，周子认为圣人具有以“诚”为核心的善的本性。其实，何止圣人？一般人皆有此善性。因为一般人与圣人一样，也是秉受二气五行而生，所谓“二气五行化生万物，五殊二实，二本则一，是万为一，一实万分，万一

① 《通书·思第九》。

② 《通书·思第九》。

③ 《通书·思第九》。

④ 《宋元学案》卷十一。

各正，小大有定”。从一定意义上，就是讲的人性善的易学依据。按照周子这一理论，人与万物都是由金木水火土五行化变而来；金木水火土五行又是由阴阳二气化变而来；阴阳二气又是由太极一动一静而生；而太极又源于无极。按照《太极图》和《太极图说》的分析，无极为静，为“诚”之本；太极为一动一静，为“诚”之用。太极中包含的乾元之德，既是天道“诚”的根源，更是人道“诚”的根源。人道“诚”的内涵是仁义礼智信五常之德，它是“纯粹至善”的，它依照《周易》“一阴一阳之道，继之者善，成之者性”的法则秉赋于人，便是人人所具有的善性。既然如此，为何在现实的人中有些人又会表现出种种恶行呢？联系周子的一贯思想，似乎是认为人性有先天后天之分：当人们尚未与外界接触时，其先天本性是善的；而一旦后天与外界接触，受到外物诱惑或环境影响，人性便会因有“恶”的渗入而发生变化，从而在不同的人之间形成性的差异：圣人修养极高，在任何情况下，也不受外物的诱惑与影响，始终保持自己固有的本性，“性焉安焉之谓圣”；贤人修养稍次，难免有时受外物的诱惑与影响而悖离善的本性，但一旦觉察，便能自我反省，迅速恢复并继续保持善性，“复焉执焉之谓贤”；只有一般人由于修养较差，易受外物的诱惑与影响且不易自觉，从而在具有先天善的本性的同时，又具有后天的恶性。不仅如此，周子还运用刚柔相对的观点深入分析了人性善恶的种种差异，提出人的善性有刚善与柔善之分，人的恶性亦有刚恶与柔恶之别。其具体表现是：“……刚善：为义，为直，为断，为严毅，为乾固；恶，为猛、为隘、为强梁。柔善：为慈，为顺，为巽；恶，为丑弱，为无断，为邪佞”^①。不过，周子明确提出：一般人后天的恶性是可以通过教

① 《通书·师第七》。

育、实践、修养以“自易其恶”，而恢复和发展刚善与柔善统一、符合中道的善性，直至跻身圣贤之列的。周子特别强调刚柔相济、中道之善性，才是符合天下之达道而为圣人所孜孜修养以求的最完美的善性，按照他的说法就是：人之善性，“惟中也者，和也，中节也，天下之达道也，圣人之事也”^①，这里所谓“圣人之事”首先应是指圣人所孜孜修养以追求之事，按照周子的基本思路，似乎圣人虽能始终保持自己固有的善性，但这种善性究竟是刚善还是柔善，可能因人而异，但无论是尽有刚善，抑或是尽为柔善，都会具有片面性，都不是理想之善性，因而圣人同样具有加强学习和自我修养的任务，以期达到刚善与柔善的高度和谐统一，形成最完美的善性，并以之教化他人，这才是真正完整的“圣人之事”。

人人都具有善的本性，因而人人皆可为圣贤。如上所述，由一般人转化为圣贤之辈，关键是人们必须通过学习和修养，不断克服后天因受外界诱惑而产生的私欲，以及由之引发的种种恶习恶性，恢复和保持固有的善性，并使这种善性臻于刚柔相济的“中和”、“中节”的完美境界。为此，周子在《通书》中就一般人转化为圣贤的具体途径问题，从多方面进行了深入的探讨。

(1) 首先，周子更加明确而具体地肯定圣人是可以学以致之的；学圣的根本是要除去私欲，恢复纯一至善的本性，使自己的认识和行为臻入“静虚动直”、“明通公溥”的境界。在《通书》中，他自问自答地写道：“圣可学乎？曰：可。有要乎？曰：有。请闻焉。曰：一为要。一者，无欲也。无欲则静虚动直。静虚则明，明则通；动直则公，公则溥。明通公溥，庶矣乎！”^② 为此，

① 《通书·师第七》。

② 《通书·圣学第廿》。

周子特别以前辈伊尹和颜渊为榜样，生动地说明一般人确实可以通过学习和修养跻身圣贤之列，也深刻地说明学圣的关键，是要像伊尹那样立志，像颜渊那样进学。在《通书·志学》一章中，周子实际上是从人生观的高度提出这个问题的。他说：“圣希天，贤希圣，士希贤。伊尹、颜渊，大贤也。伊尹耻其君不为尧舜，一夫不得其所，若挹于市。颜渊不迁怒，不贰过，三月不违仁。志伊尹之所志，学颜子之所学。过则圣，及则贤，不及则亦不失令名”^①。这段话，开始几句是讲不同层次的人有不同的道德追求志向：圣人的志向，是追求与天道完全合一，所以是“圣希天”；贤人的志向是向圣人看齐，所以是“贤希圣”；而一般的“士”的志向则是向贤人看齐，所以是“士希贤”。周子特别以伊尹、颜渊为榜样，要求人们“志伊尹之所志，学颜子之所学”，是颇存深意的。据史书记载：伊尹为商初大臣，出身微贱，曾居于有莘之野，被汤多次延聘，方才出山，帮助商汤攻灭夏桀。汤去世后，历佐卜丙、仲壬二王。仲壬死，侄太甲立。太甲因破坏商汤法制，不理国政，被伊尹放逐。三年后，太甲悔过，伊尹又将其接回复位。上述史实说明，伊尹以一介平民，却志向高超，心无私欲，一朝为官，始终坚持尧舜之道，处处以国家社稷为重，不计个人荣辱得失，以“耻其君不为尧舜，一夫不得其所，若挹于市”的拳拳之心辅相成汤，特别是辅相太甲，终于成就了流芳后世的丰功伟业。孟子高度评价他说：“伊尹耕于有莘之野，而乐尧舜之道焉。非其义也，非其道也，禄之以天下，弗顾也，系马千驷，弗视也。非其义也，非其道也，一介不以与人，一介不以取诸人。”^②并说他具有“思天下之明，匹夫匹妇有不被尧

① 《通书·志学第十》。

② 《孟子·万章》。

舜之泽者，若己推而内（纳）之沟中”的“自任以天下之重”^①的高度责任感。至于颜渊，作为孔子的弟子，是以好学著称的。颜渊的好学主要是好“学以至圣人之道”。也就是程颐所说的：“圣人之门，其徒三千，独称颜子为好学。夫《诗》、《书》六艺，三千子非不习而通也，然则颜子独好者何学也？学以至圣人之道也。”^②这里所讲的圣人之道，按周子的理解，便是前面分析的以诚为本的仁义忠信之道，对于此种圣人之道，伊尹是身体力行的，而颜子更是十分诚信它，笃行它。这不仅表现为颜子具有“不迁怒，不贰过，三月不违仁”的高度修养，而且特别具有能“见大忘小”，不为任何富贵贫贱而动摇志向的远见卓识和高尚道德品行，故而最终能使自己由一般的“士”成就为贤人，直至成就为后世景仰的“亚圣”。“颜子一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回不改其乐。夫富贵，人所爱也，颜子不爱不求而乐乎贫者，独何心哉？天地间有至贵至爱可求，而异于彼者，见其大则忘其小焉尔。见其大，则心泰，心泰则无不足，无不足则富贵贫贱，处之一也。处之一则能化而齐，故颜子亚圣”^③。这段话中，所谓“见其大”的“大”，乃是指的圣人之道。周子认为，颜渊之可贵，就在于他把坚持圣人之道视为世间最可宝贵的事情，故而能在“一箪食，一瓢饮”，“人不堪其忧”的极端困苦的环境里也处之泰然（“心泰”）。不仅是颜渊，就是真正的君子看来，也是无价之宝，它是任何高官厚禄所不可比拟于万一的，“君子以道充为贵，身安为富，故常泰无不足，而铢视轩冕，尘

① 《孟子·万章》。

② 《通书·颜子第二十三》。

③ 《通书·颜子第二十三》。

视金玉，其重无加焉尔”^①。周子认为，人们学习颜渊，首先必须学习颜渊这种重视“圣人之道”而蔑视“轩冕”、“金玉”的人生观。不仅如此，周子还特别提出，学习颜渊，还必须像他那样，“圣人之道，入乎耳，存乎心，蕴之为德行，行之为事业”^②，理论与践行统一，甚至是“讷于言而敏于行”的学风；反对那些成天只将圣人之道挂在嘴巴上，满足于“文辞”上的解释与修饰，并不准备将其付诸实践，甚至在实践中处处悖离圣人之道坏学风，“彼以文辞而已者，陋矣”。^③当然，周敦颐作为一位务实的思想家，深深懂得：尽管人们希望学习成为圣人，但以种种复杂的社会原因，并不是每个人事实上都能成为圣人的。为此，他以伊尹、颜渊为尺度对人们学圣的结果进行区分：超过伊尹、颜渊的便是圣人，“过则圣”；能赶上伊、颜的，便是贤人，“及则贤”；不及伊、颜的，虽然既不能称圣，也不能称贤，但因一心向善求学，便也不会使自己丧失好的名声，按朱熹的说法是：“不失令名，以其有为善之实也”。

(2) 周子又提出，学习圣人，再一个根本问题是必须正确对待自己的过失。周子似乎相当清楚地认识到，人的一生，由于主客观种种原因，不可能不存在这种或那种过失，“孰无过”^④。因此，人们在生活中被别人指出有这种或那种过失是正常的，也是有益的；相反，如果一个人一生中听不到别人指出过失，那将是很不幸的事情，“人之生，不幸不闻过”^⑤。因为听不到别人指出过失，并不等于自己没有过失；恰恰相反，一些人正是因为听不

① 《通书·富贵第三十三》。

② 《通书·陋第三十四》。

③ 《通书·陋第三十四》。

④ 《通书·爱敬第十五》。

⑤ 《通书·幸第八》。

到或不愿听别人指出自己实际存在的过失，而失去认识和改正过失的机会，以致使得过失越加扩展，终于铸成大错而后悔莫及。这难道不是很不幸的吗？不仅如此，周子更强调提出，在对待过失问题上，更大的“不幸”是“无耻”。“人无廉耻，百事可为”。一个毫无羞耻之心的人，虽然有可能听到别人指出过失，可他并不以之为耻，甚至反以为荣。周子认为，这种人更是“大不幸”。他们不仅不可能成为圣贤，简直是不堪教育的。因此，问题也不在于人们是否知道自己存在过失，而在于是否能“闻过而知耻”。只有心存羞耻之心的人，才会虚心听取别人的规劝，决心改正自己的过失；因而也只有知耻的人才是可教的，才有可能成为圣贤之人。正是在这个意义上，周子说：“大不幸无耻。必有耻，则可教；闻过，则可贤”。^① 为了更加说明问题，周子特别以孔子为例，对人们进行告诫说：“仲尼喜闻过，令名无穷焉。今人有过，不喜人规，如护疾而忌医，宁灭其身而无悟也”。孔子是因为“喜闻过”而得以名垂后世的；可现在有些人有过错而不喜欢听取别人的规劝，就像一个人护住自身的疾病而拒绝医治，直至毁灭了自己的身躯尚不悔悟，这难道不是可怕与可悲的吗？为此，周子又引用《周易》乾卦《大象》及九三爻辞、《文言》并损卦、益卦的《大象》辞对如何正确对待过失以及如何防止大的过失出现等问题，进行进一步的分析与解释。他说：“君子乾乾不息于诚，然必惩忿窒欲，迁善改过而后至。乾之用，其善是。损、益之大，莫过是。圣人之旨深哉！吉凶悔吝生乎动。噫！吉，一而已，动可不慎乎！”^② 《易·乾·大象》说：“天行健，君子以自强不息”。乾卦九三爻辞说：“君子终日乾乾，夕惕若

① 《通书·幸第八》。

② 《通书·乾损益动第三十一》。

厉。无咎”；其《文言》解释说：“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。何谓也？子曰：君子进德修业。忠信，所以进德也；修辞立诚，所以居业也”。周子将此三解联系起来，加以发挥与概括，形成“君子乾乾不息于诚”的命题，并进而认为，“乾之用，莫善是”，即君子对于乾卦卦象卦德的理解与运用，再没有比在进德修业中，“乾乾不息于诚”更大的了。这是因为，君子只有始终不懈“健而又健”地坚持以“诚”为本，修养自己，对待他人，才能使自己德行高超，事业有成。不仅如此，周子还根据损卦《大象》辞“山下有泽，损。君子以惩忿窒欲”和益卦《大象》辞“风雷，益。君子以见善则迁，有过则改”的思想，深刻地提出：君子要能作到“乾乾不息于诚”，就必须在实践中不断地改过迁善。而要作到不断地改过迁善，根本的问题是要以极大的毅力“惩忿窒欲”，否则“改过迁善”便会成为一句空话，也就谈不到“乾乾不息于诚”。正是在这个意义上，所以周子说：“君子乾乾不息于诚，必惩忿窒欲，迁善改过而后至”。他认为，这正是损卦与益卦《大象》辞蕴含的最重大的义理，“损、益之大，莫过于”。从而把人们应该怎样对待过失问题的分析深入了一步。不仅如此，周子还提出君子一方面要正确对待实际存在的过失，同时也要尽力防止可能出现的过失，特别是不犯大的过错与失误。为此，他根据《易·系辞下》“吉凶悔吝者，生乎动者也”的思想，提出“慎动”的概念。当然，“慎动”不是不动，而是“动”必须立足于“诚”，“动”必合于圣人之道；在“动”的过程中必须随时改过迁善，这一切都是需要十分谨慎而不可乱动的。所以周子根据《易·系辞下》“吉凶悔吝者，生乎动者也”的思想，特别提醒人们说：“吉凶悔吝生乎动……吉，一而已，动可不慎乎”。人的一生可能面临的吉凶悔吝四种遭遇都是“动”的结果，而属于“吉”的只是其中的一项。因此，要防止种种过

失，特别是大的过错发生，君子之“动”不是应该非常谨慎吗？结论自然是肯定的。

(3) 周子还提出，学习圣人，再一个重要问题是择求师友。如果说，前两条是属于一般人转化为圣贤的主观的、内在的条件的话，那么，这一条便是讲的客观的、外在的条件。周子提出，一个人要由一般的人转化成为圣贤，除了自身加强修养外，还应有师友的教诲与帮助。周子认为：圣贤的最根本也是最可宝贵的特质是深明道义，德行高超，而前者正是后者得以圆满的前提。一个不深明道义的人，不可能使自己的德行臻于圣贤之列。而对道义的认识与深刻理解便需要师友的教诲与帮助。这在某种条件下，对于一个人道义德行圆满形成，具有某种决定的作用，“道义者，身有之则贵且尊。人生而蒙，长无师友则愚，是道义由师友有之，而得贵且尊，其义不亦重乎！其聚不亦乐乎！”^①又说：“天地间，至尊者道，至贵者德而已矣，至难得者人，人而至难得者，道德有于身而已。求人至难者有于身，非师友则不可得也已”^②。天地之间最难得、最尊贵的是道德高超的人，实际上也就是圣贤之辈，可任何人都可能一生下来就具有高尚的道德；恰恰相反，人出生之时，处于蒙昧状态（“生而蒙”），如果不对之加以师友之教，他们便会因不明道义而显得非常愚蠢，“无师友则愚”，更遑论德行高超了。足见师友道义之教对于人们成长为圣贤多么重要，“是道义由师友有之，而得尊且贵，其义不亦重乎？！”故而人们应该以获得良师益友，终日与他们相聚一堂，切磋琢磨而感到极大的幸运与快乐，“其聚不亦乐乎！”这里，周子自觉不自觉地触及了一个深刻的理论问题，即文化素质与道德

① 《通书·师友下第二十五》。

② 《通书·师友上第二十四》。

素质的关系问题。所谓“道义”，既是讲的思想道德素养，也是讲的文化素养。一个文化素养很低的人，往往容易眼光狭窄，感情冲动，语言粗鄙，行动鲁莽，是很难有什么高超德行的。只有经过师友之教，文化素养很高的人，才能深明道义，从而眼光远大，胸襟开阔，理智清醒，语言文明，行为谨慎而有节制。一句话，才能在实际生活中处处表现出道德高超乃至臻入圣贤之列。周子这一思想即便是在今天，仍然具有某种启示意义。

第三，圣君治平之道。这是《通书》又一基本内容，甚至是周子撰著此书的根本旨归。儒家讲修身、齐家、治国、平天下。其实，前三项最终要落实于第四项。这是儒家的一贯思路，周子显然是遵循这一思路的。如上所述，他在《通书》反复阐述何者为圣，人皆可以为圣贤，都是为阐明作为圣明之君应该遵循怎样的原则治平天下作铺垫的。那么，在周子心目中，圣君治平天下究竟应该遵循哪些基本原则呢？

1) 圣君治国，必须以“至公”之心，修仁义之德，以己之正正天下。前面讲过，由一般人转化为圣贤，最根本的是要遵循和坚持圣人之道。这表现在政治领域，集中到一点便是“至公”之道。“圣人之道，至公而已矣。或曰：何谓也？曰；天地至公而已矣”。这是说天地以至公无私之“心”，化育万物；圣君效法天地，便也应以至公无私之心治理国家。圣君这种至公无私之心，首先应表现为“公于己”，然后才能再现为“公于人”。所谓“公于己”，按朱熹的说法是“胜己私”，战胜自己内心的私欲，还其本来纯一至诚之公心，也就是“纯其心”。所谓“公于人”，是指“施公于人”，以“至公”之心，处理国事，对待臣民。所以周子强调说：“公于己者公于人，未有不公于己而能公于人也”。这里所谓的“不公于己”，就是指国君自己有私欲私心。一个有私欲私心的人当了国君，自然是很难公正地对待臣民的。因

而周子提出的“公于己者公于人”的命题，可以认为既是一种法治原则，又是一种教化原则。作为前者，它是指人君只有以“至公”之心，施行法治，才能作到“明通公溥”，判断问题，才能客观公正，明察秋毫；执行法规，才能公平、公允、公正，造福万民。否则，就会偏听偏信，疑窦丛生。在执法过程中，既谈不上明察秋毫的“明”，更谈不上“施公于人”的“溥”。不仅如此，周子提出，人君襟怀至公无私的“纯一”之心，还能大胆而及时地发现和启用各方面贤才，作为自己治平天下强有力的辅助。“心纯则贤才辅，贤才辅则天下治”。而作为一种教化原则，它是指人君“纯其心”便能以身作则，以己之正正人。周子反复强调，圣君以仁义礼智为根本内容的至公无私之心的形成，乃是不断克服私欲私心，亦即所谓“纯其心”或曰“诚心”的结果。它是圣君能以教化万民，治平天下的根本前提和根本方法，“十室之邑，人人提耳而教，且不及，况天下之广，兆民之众哉？曰：纯其心而已矣”。“仁义礼智四者，动静言貌视听无违之谓纯”^①。也如同《周子全书》编者所说的，“人能无私，方能率人以无私。所谓有善于己者而后可以责人之善，无恶于己者而后可以正人之恶也。未有私于己而能率人以无私者焉”。正是在这个意义上，周子强调人君身正是治国之本，“治天下有本，身之谓也。”而所谓“身正”，根本上即是“心正”，也就是“诚心”、“纯其心”，即不断克服私欲以及由之产生的种种非分妄想，恢复并坚持以“诚”为本是善心，这才是“端本”，抓住了根本。“端本，诚心而已矣。”为了进一步论证这一观点，周子将家人卦彖辞、上九爻象辞，以及无妄卦大象辞和复卦初九爻象辞综合起来，并联系《大学》“意诚而后心正，心正而后身修，身修而后

^① 《通书·治第十二》。

家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”的思想加以解释发挥说：“是治天下观于家，治家观于身而已矣。身端，心诚之谓也。诚心，复其不善之动而已矣。”^①“不善之动，妄也；妄复，则无妄矣；无妄，则诚矣”^②。前面讲过，人君至公无私的至诚之心，其具体内容便是仁义礼智。因此，周子认为：坚持此心也就是修仁义之德，便能行仁义之政，这也是完全符合《周易》阴阳相济生成万物的天道的，“天以阳生万物，以阴成万物。生，仁也；成，义也。故圣人在上，以仁育万物，以义正万民。天道行而万物顺，圣德修而万民化。大顺大化，不见其迹，莫知其然之谓神，故天下之众，本在一人。道岂远乎哉，本岂多乎哉！”^③

2) 圣君治国，必须坚持德教为本。这是周子倡导的圣君治国的基本方针。上面讲到，圣君治国要“以仁育万物，以义正万民”，强调人君只有“诚心”、“纯其心”，才能“圣德修”，只有“圣德修”，才能“万民化”，而且是“大顺大化”。这些本来就已包含德教为本的意思。当然，实行德教为本，圣君“诚心”、“纯其心”，以身作则，只是前提和基础。在此前提和基础上，还应采取其他重要举措。从《通书》可以看出，周子关于进行德教的主要举措有：

(1) 师教。周子认为，师教对于教化臣民，安治天下是极端重要的。“曷为天下善？曰：师。”“师道立则善人多，善人多则朝廷正而天下治矣”^④。所谓“师道立”，包括“师”与“学”两个方面。从“师”的方面说，是属于“以先觉觉后觉”；从“学”

① 《通书·家人睽复无妄第三十二》。

② 《通书·家人睽复无妄第三十二》。

③ 《通书·顺化第十一》。

④ 《通书·师第七》。

的方面说，则属于“暗者求于明”^①。两者相比，从师教的角度言，前者应属矛盾的主导方面，因而成为人们最关注之点。为此，周子引述《论语》“不愤不启，不悱不发，举一隅不以三隅反，则不复也”，以及“予欲无言，天何言哉，四时行焉，百物生焉”的观点加以发挥，指出，是否坚持上述启发式教育原则，乃是区分师教“圣凡异品”的尺度。故而周子反对那种滔滔不绝，缺乏针对性的灌输式的教学方法，更十分厌恶那种自以为是，为求虚名，“有一闻知”便“恐人不速知其有也”的“急人知而名也的”师教，尖锐地批评这种师教是非常浅薄的，“薄亦甚矣”^②。周子强调师教的重要性，提出了师教的基本原则和基本方法，同时也提出了师教的基本内容应是礼乐之教。所谓礼乐之教即是以三纲五常为基本内容，以理顺各种伦理关系，促进社会和谐统一为基本目的的教育。周子认为，提出这种师教内容也是以《周易》阴阳相济之理为根据的。“礼，理也；乐，和也。阴阳理而后和。君君，臣臣，父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，万物各得其理而后和，故礼先而乐后”^③。又说：“古者圣王制礼法，修教化，三纲正，九畴叙，百姓大和，万物咸若”^④。不仅如此，在《通书》中，周子还特别强调“师教”应弘扬儒家“文以载道”和躬行践履的求实学风，反对华而不实的文风，更反对理论与实践脱节。在《文辞第二十八》一章中，他说：“文，所以载道也……文辞，艺也；道德，实也。不知务道德而第以文辞为能者，艺而已矣。噫！弊也久矣”。在《陋第三十四》一章

① 《通书·师第七》。

② 《通书·圣德第二十九》。

③ 《通书·礼乐第十三》。

④ 《通书·乐上第十七》。

中更明确提出，“圣人之道，入乎耳，存乎心，蕴之为德行，行之事业，彼以文辞而已者，陋矣。”为此，周子特别以孔子与颜渊为典范，说明在“师教”中对“师”与“学”应分别是怎样的要求：就“师”来说，孔子是最高的典范。而孔子之所以高，最根本的是他的道德崇高，所以能教化他人。“道德高厚，教化无穷，实与天地参而四时同，其惟孔子乎”^①。同时也在于孔子能作《春秋》以警戒并垂法于后世王者，而为后世所永远景仰。“《春秋》正王道，明大法也，孔子为后世王者而修也。乱臣贼子，诛死者于前，所以惧生者于后也。宜乎万世无穷，王祀夫子，载德报功之无尽焉”^②。就“学”而言，则颜子是典范。这不仅是因为颜子受教时，能开动脑筋，“举一隅”而“以三隅反”，更因为颜子在受教的过程中和受教之后，“讷于言而敏于行”，以致处于“一簞食，一瓢饮，人不堪其忧”的极端困窘的情况下，依然能“见其大”而“忘其小”，泰然处之，始终无改于圣人之道。周子依据和发挥《周易》思想，强调这种“师教”应从“童蒙”开始。他将蒙卦卦辞“蒙，亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮吉，再三渎，渎则不告。利贞。”彖辞“蒙以养正，圣功也”，大象辞“山下出泉。蒙。君子以果行育德”，以及艮卦卦辞“艮其背，不获其身，行其庭，不见其人”，彖辞“艮，止也。艮其止，止其所也”，大象辞“兼山艮，君子以思不出其位”等联系起来，加以综合解释发挥，提出“师教”又一重要原则是：为人师者，提出问题，分析问题，回答问题均应明确而肯定；其根本旨归是使受教育者能“以诚始，以静终”（张伯行语），以不断恢复和保持受教育者自身固有的善性。所以他解释

① 《通书·孔子下第三十九》。

② 《通书·孔子上第三十八》。

说：“童蒙求我，我正果行。如筮焉。筮，叩神也，再三，则渎矣，渎则不告也。山下出泉，静而清也。汨则乱，乱不决也。”又说“艮其背，背非见也。静则止，止非为也；为，不止矣。其道也深乎！”^①所谓“童蒙求我，我正果行”，是说童稚之辈，以其蒙昧无知，求教于师（“暗者求于明”），为师者应以“初始一理剖决告之”（孔颖达语），这正是以先觉觉后觉；决不可“迟疑不定，或再或三”。所谓“筮，叩神也，再三则渎也”，则是比喻求师如同运用筮占问神一样，是一件十分严肃的事情，筮占只能求问一次，而不可一而再，再而三，否则将招致求占者心灵的“渎乱”。对于童稚的求教，为师者也只应一次便以“初始一理剖决告之”，明确而肯定；不可以“迟疑不定”、“或再或三”，那将招致童稚认识的“渎乱”。与其如此，倒不如不教哩！所谓“山下出泉，静而清也。汨而乱，乱不决也”，则是说，人性有如山下刚出的泉水，其本源是“静而清”的，受到外界的汨乱干扰，便可能由清变浊，清静之性便会变“乱”而为躁动之性，与其如此，倒不如不去“决”动它。所谓“艮其背，背非见也。静则止，止非为也；为，不止矣”，则是说，如何才能使人的本性不致被“汨乱”呢？根本的方法是防范于未然。如同“艮其背”一样，要让童稚尽可能不与坏人坏事接触，甚至看不到各种坏的现象（“背非见也”），也要让童稚在未有种种非礼的言行之前，便能加以防止。（“止非为也”），这样就能达到教育童蒙的目的，这才是真正的“养圣之功”。

（2）乐教。按照儒家传统观点，上述种种“师教”的原则、内容和方法，都属庠序之教。庠序之教的对象一般只适用于封建统治阶级的子弟，不可能包括广大的庶民百姓。仅仅是由于经济

^① 《通书·蒙艮第四十三》。

地位和文化基础的原因，封建社会广大庶民百姓也是无法接受专门而系统的庠序之教的。为此，周子又提出乐教的设想。乐教者，以善美的音乐韵律、内容和形式，对万民进行教化也。周子十分重视这种教化形式，认为它不仅是十分重要的，而且是非常有效的。首先，周子运用历史经验，说明乐教对于政治特别是对盛世政治的密切关系和非常作用。他说：“古者圣王制礼法，三纲正，九畴叙，百姓大（太）和，万物咸若，乃作乐，以宣八风之气，以平天下之情”^①。又说：“乐者，本乎政也。政善民安，则天下之心和，故圣人作乐以宣畅其和心，达于天地，天地之气感而太和焉。天地和则万物顺，故神祇格，鸟兽驯”^②。音乐作为思想文化上层建筑的一个重要组成部分，从根本上说，是为政治上层建筑所决定，也是为政治上层建筑服务的。九百多年前的周敦颐能以“乐者，本乎政也”的明确语言触及这一唯物史观的基本原理，确实难能可贵。而把音乐的教化作用概括为“宣八风之气，以平天下之情”，则更是慧眼独具。按照朱熹和张伯行的解释，所谓“宣八风之气”，是指“宣所以达其理之分”，此乃“言乐之关乎风气也”。所谓“平天下之情”，是指“平所以节其和之流”此乃“言乐之关乎人情也”^③。上述朱、张二氏对周子关于音乐作用的理解，集中到一点，是把乐教看成具有感化人心，陶冶性情，和谐社会，移风易俗的特殊功能，这是完全符合周子本意的。当然，乐教具有如此广泛、积极而重要的社会政治功能，并不是无条件的。这条件就是音乐的内容必须积极健康，旋律必须优美平和，按周子的说法，就是“乐辞善”，“乐声淡而

① 《通书·乐上第十七》。

② 《通书·乐中第十八》。

③ 《濂洛关闽书》卷一。

不伤，和而不淫”^①。对于广大受教育者而言，只有这样积极健康优美的乐教，才能真正“入其耳，感其心”，使人心逐步臻入“淡且和”的境界。按照周子的解释，这里的所谓“淡”，是指人心淡于私欲，“淡则欲心平”；所谓“和”，则是指与人相处，心态柔顺平和适中而不浮躁、粗暴、偏激，“和则躁心释，优柔平中”。一句话，只有进行这样的乐教，才能收到净化人心，移风易俗，“天下化中，治之至也”的社会政治效果。“乐声淡则听心平，乐辞善则歌者慕，故风移而俗易矣”^②。正是立足乐教本于政治这一基本观点，周子提出要恢复前代的“古乐”，而反对后世的“新声”，认为古代圣君治国“道配天下”，当时的“古乐”有着“平心”、“宣化”的积极而巨大的社会功能。而后世君王则由于“礼法不修，政刑苛紊，纵欲败度，下民困苦”，且自以为“古乐不足听”而代之以“新声”；此类“新声”的特点与社会作用是，“妖淫愁怨，导欲增悲，不能自止”，以致产生“贼君弃父，轻生败伦，不可禁者矣”的严重社会后果。周子还特别将“古乐”与“新声”进行对比，颇有感慨地写道：“乐者，古以平心，今以助欲，古以宣化，今以长怨”。所以在乐教问题上，他的基本结论是：恢复“古乐”，变革“新声”，以求安治天下，否则天下将远远不得安宁。“不复古礼，不变今乐，而欲至治者，远矣”^③。

(3) 圣君治国，必须慎用刑罚。上面讲到，圣君治国要以德教为本，这本来是源自《周易》的基本思想。《周易》乾卦文言说：“善世而不伐，德博而化”；观卦彖辞说：“圣人神道设教而

① 《通书·乐上第十七》。

② 《通书·乐下第十九》。

③ 《通书·乐上第十七》。

天下服矣”；以及临卦大象辞说：“泽上有地，君子以教思无穷，容保民无疆”等等，都突出了德教为本的原则。然而德教为本，并非排斥刑罚。恰恰相反，在周子看来，按照《周易》的基本原理，圣君治国，施行必要的刑罚，不仅是必要的，而且是重要的，这同样是效法天道的要求，“天以春生万物，止之以秋。物之生也，既成矣，不止则过焉，故得秋以成。圣人法天，以政养万民，肃之以刑”^①。而从事实上看，这种“肃之以刑”是非常重要的。其原因就在于，众多的臣民，基于情欲蠢动而产生的利害冲突，往往此起彼伏，无有休止，在此情况下，如果不施行必要的刑罚，用强制的办法加以遏制，那就会扰乱五伦，天下大乱。按照周子的说法就是，“民之盛也，欲动情生，利害相攻，不止，则贼灭无伦焉，故得刑以治”^②。不过，周子强调指出：天下臣民，尤其是庶民百姓基于情欲躁动而产生的利害争斗中，究竟孰是孰非？谁真谁假？何人犯法是隐而不显，何人犯法是掩而不明？如此等等的“情伪微暖，其变千状”，情况十分复杂，故而要求圣君执法，必须清明、中正、决断，否则不可能达到刑罚治国的目的，“苟非中正明达果断者，不能治也”^③。为此，周子特别运用《周易》讼卦和噬嗑卦有关的卦、爻辞和彖象辞所蕴含的原理加以发挥，以论证自己的上述观点。他说：“讼卦曰：利见大人，以刚得中也。噬嗑曰：利用狱，以动而明也。呜呼！天下之广，主刑者，民之司命也，任用可不慎乎！”^④ 讼卦卦辞为“有孚，窒惕，中吉，终凶。利见大人……”其彖辞解释说：

① 《通书·刑第三十六》。

② 《通书·刑第三十六》。

③ 《通书·刑第三十六》。

④ 《通书·刑第三十六》。

“讼，上刚下险，险而健，讼。‘讼有孚，窒惕，中吉’……‘利见大人’尚中正也”。讼卦卦体为乾上坎下☵，按取义法，乾为刚，坎为险，故为“上刚下险”，从卦象看，“下已险而上终怙其健”^①，终于形成“争讼”。所谓“讼，有孚，窒惕，中吉”，则是说：讼卦二、五爻皆为阳爻，阳实阴虚，中实，象征人诚信在中，所以说是“中孚”，“孚”者，诚信也。虽是“有孚”，却又有争讼，所以说“窒”。“窒”者，闭塞也。有讼事则等待判决，所以是“惕”。“惕”者，惊惧也。而所谓“中吉”，则是指得中则吉。这个“中”主要是指运用刑罚者能中正办事。而所谓“‘利见大人’，尚中正也”，这“大人”，也是指的圣君或由圣君委派的主刑之官，因而“尚中正”便是指他们“处于尊位，为讼之主。用其中正，以断枉直。中则不过，正则不邪，刚无所溺，公无所偏，故讼元吉”（王弼语）。再看噬嗑卦，其卦体为震下离上☲，其卦辞为“噬嗑，亨，利用狱”。其彖辞说“……噬嗑而亨。刚柔分，动而明，雷电合而章，柔得中而上行，虽不当位，利用狱也”。按照孔颖达、宋衷的解释：噬嗑象征施用刑罚。“亨”，亨通也。故“噬嗑而亨”，指运用刑罚导致天下亨通。而所谓“刚柔分，动而明，雷电合而章”，按照宋衷的解释，是指“雷动而威，电动而明，二者合而其道章也。用刑之道，威明相兼。若威而不明，恐致淫滥；明而无威，不能伏物；故须雷电并合而噬嗑备”^②。正是在这个意义上，周子说“利用狱，以动而明也”，只有如雷动之威，如闪电之明，才是有利于兴起刑狱的。综上所述，周子运用讼卦、噬嗑卦的卦辞、爻辞、彖辞和象辞所反复申明的思想是，圣君运用刑罚必须中正（公）、清明（明）、

① 《船山全书》第一册，第112页。

② 李鼎祚：《周易集解》卷五。

决断（威），而这绝不是一件容易的事，更何况主持刑罚的人，一言一动，关系臣民的性命财产，“主刑者，民之司命也”，这对圣君任人而言，怎能不需要十分慎重呢？

（4）圣君治国，必须察势，务实，慎动。察势，主要是指对天下形势能识之“早”，有预见之明；识之“重”，有充分的思想准备，以及对不利形势“反之力”。在《势第二十七》一章中，周子说：“天下，势而已矣。势，轻重也，极重不可反。识其重而反之，可也。反之，力也；识不早，力不易也。力而不竞，天也；不识不力，人也。天乎？人也。何尤。”这是认为，天下形势，不论好的形势或坏的形势，都可由其好与坏的孰重孰轻来衡量，一般地说，形势之重决定其发展的基本趋势；当天下形势发展到“极重”之时，是很难用力使之逆转的。因此，作为圣明之君，对于不利于国家稳定、社会安宁的坏形势，必须“识之早”，觉察得早，识之“重”，充分估计形势的严峻性，从而及时采取有力举措加以扭转。周子强调指出：对于一种坏形势的扭转，全在于“力”，而“力”之是否能起到扭转形势的作用，关键又在于“识之早”。如同朱熹在疏解中所说的：“识必早，不早则力不易”。还说：“反之在于人力，而力之难易又在识之早晚”。当然，在某种特定情况下，即使用尽人力也无法扭转坏的形势（“力而不竞”），那就只能归之于“天意”而无可责备于人了。只有“不识不力”，既对形势识之不“早”，不“重”，又举措不力，才能归咎于人。足见圣君治国，善于观察分析天下形势是十分重要的，成为治国安邦的认识基础。所谓“务实”，主要是指圣君在治国过程中应正确处理名实关系，务求实绩而不图虚名。要扎扎实实努力不懈地追求德业的长进与发展，决不可弄虚作假，侥幸投机，以致“盛名之下，其实难副”。前者可钦，后者可耻。在《务实第十四》一章中，周子说：“实胜，善也；名胜，耻也。故

君子进德修业，孳孳不息，务实胜也。德业有未著，则恐恐然畏人知，远耻也。小人则伪而已”。周子关于圣君（也包括一切君子）进德修业应注重务实的思想，考其本源，也是出自《周易》。《易·文言》解释乾卦九三爻辞“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎”一句时说：“君子进德修业。忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也”。这段话中，“忠信，所以进德也”是比较好理解的。而为何“修辞立其诚”便能“居业”呢？按照孔颖达的疏解是：“辞，谓文教；诚，谓诚实。外则修理文教，内则立其诚实，内外相成，则有功业可居，故云居业也”。说明圣君要安治天下，“有功业可居”，关键在于“立诚”。“诚”者，实也。因而对于人君治国而言，“立诚”的核心内容之一便是务实。圣君只有扎扎实实地进德修业，不图虚名，讲求实效，才是真正的治国之道。所谓“慎动”，主要是指圣君治国，下达每一旨意，颁布和施行每一重大政令与举措，都应以立诚为本，反复思考，多方议论，谨慎从事，以促进事情朝有利的方向变化发展。要“拟议而后动”，不可以轻举妄动。在《拟议第三十五》一章中，周子写道：“至诚则动，动则变，变则化。故曰：拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化”。周子这一思想，分别出自《中庸》与《周易》。《中庸》讲“至诚无息”，“诚者，非自成而已也。所以成物也”。说明君子必须始终立身于“诚”，“诚”是修己治人的根本。而“拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化”一句则是直接出自《易·系辞》。按照孔颖达的疏解，这句话的意思是：“言则先拟也，动则先议也，则能成其变化之道也”。这里的“拟”，是指的琢磨、揣度、分析。“议”，是指的议论、讨论。全句的意思可以解释为，圣君治国颁布命令、下达旨意，事前需深入思考，认真分析。而执行法令，施行举措，事先更应经过充分议论商量，只有如此谨言慎行，方可达到安治天下的目的。而这

一切又都必须立足于“诚”。因为只有立足于“诚”的“动”，才能既“成己”（修己——成就己之德行），又“成物”（治人——成就事业的变化发展），这才是周子所说的“至诚则动，动则变，变则化”的真正涵义。

以上所述，便是周敦颐易学思想的基本内容和特点。从中可以看出：周子作为北宋时期的易学大师，是在新的角度上折中象数与义理。所谓新的角度，主要是指，他所运用的象数，已不完全是传统的象数，而是创造了一个太极图象来说明《周易》的基本原理；而他阐明义理的形式也与传统的义理派有所不同，他不是对《周易》经、传作逐段逐句的解释发挥，而是从阐发儒家义理的需要出发，从《周易》经、传中，有选择地摘其要者加以综合解释发挥，并将其与《中庸》、《论语》的有关论断结合，凸现出鲜明的儒学义理派的特色。而无论是分析象数还是阐发义理，都极力避免和排斥占问吉凶的神秘主义，这也是周子易学思想的一个重要特色。

第二节 朱熹易学：第三个圆圈形成的标志

朱熹（1130～1200），字元晦，号晦庵。徽州婺源（今属江西）人。南宋大易学家、哲学家。绍兴进士，曾任泉州同安主簿，知南康军，秘阁撰修。任地方官期间，兴利革弊，颇有惠政；力主抗金。为官十年，教书四十余年，弟子众多。曾受学于二程三传弟子李侗。因晚年徙建阳（福建）考亭，曾主讲紫阳书院，故又别号考亭、紫阳。卒，被谥号文公，故世称朱文公。按照《四库全书》记载：朱熹易学著作“为目有五：曰易传十一卷，曰易本义十二卷，曰易学启蒙三卷，曰古易音训二卷，曰蓍

卦考误一卷，皆有成帙。其朋友论难与及门之辩说则散见语录中（按：此语录之一部分后为其嫡长孙朱鉴‘汇而葺之’，成《朱文公易说》）。朱熹易学对先秦两汉以来各家易说进行了全面的分析与考辨，特别是批判地汲取和改造北宋以来周敦颐、邵雍、张载、程颐等的易学思想，形成了融象数与义理为一体，以象数为入门，以义理为依归，颇具特色的易学体系；此体系对于中国古代易学发展第三个“圆圈”的形成具有决定的意义。兹分述如下：

一、“易本卜筮之书”

“易本卜筮之书”。这是朱子易学的一个基本观点和基本命题。通过此命题的论述，从一个重要方面凸现了他坚持将象数与义理统一，从分析象数入手，探求义理的解易方法。

首先，朱熹分析《易》的形成。强调提出：《易》的产生和发展有其自身的历史过程和发展阶段。不同发展阶段的《易》不尽相同。“伏羲易自是伏羲易，文王易自是文王易，孔子易自是孔子易”^①。由于原始社会生产力和科学文化水平极端低下，初民们还处于文化蒙昧状态，因而《易》的产生及其最初的存在形式——伏羲易，只有简单的八个卦的画象，并无任何文字。它是专供面临种种自然灾害严重威胁而认识能力和抵御能力又极端低下的初民们卜筮吉凶用的。这是圣人最初作易的本意。“圣人作易，专为卜筮”，“易只是设个卦象以明吉凶而已，更无他说”^②。并说“读伏羲之易，如未有许多象象文言说话，方思得易之本意只是要作卜筮用也”。“伏羲画八卦，那里有许多文字言语，只是

① 《文公易说》卷十八。

② 《文公易说》卷八。

画八个卦，某卦有某象而已，大要不出阴阳刚柔吉凶消长之理，时亦未尝说破，只是教人知得此卦如此者吉，彼卦如彼者凶”^①。这是认为，尽管伏羲所画八卦，其中蕴含着“阴阳刚柔吉凶消长之理”，但限于种种条件，当时未能“说破”，只是教人依卦象的吉凶决定行止就行了。到了文王、周公之时，出现了文王易。其特点有二：一是将八卦扩展为六十四卦，使卜筮的适用范围更广；二是在每一卦、爻之下，系之以蕴含有义理的卦辞和爻辞。“及文王、周公，分为六十四卦，添入乾元亨利贞；坤元亨，利牝马之贞”^② 如此等等。朱熹认为，此时的《易》“早已非伏羲之意，是文王、周公自说他一般道理了”^③。尽管如此，从总体上说，文王、周公之《易》“犹是就人占处说”，主要还是起着卜筮吉凶的功能。到了孔子之时，情况发生了重大变化。在文王、周公“说他一般道理”基础上，孔子作《系辞》、《彖》、《象》、《文言》等传，系统地阐发义理，从而使《易》由专务卜筮发展到卜筮与义理并举以教人，乃至偏重于义理。“文王周公之辞皆是为卜筮，后来孔子见得有是书必有是理，故因那阴阳消息盈虚说出个进退存亡的道理来”，惟其如此，所以，孔子所阐发的义理便与文王、周公有了重大区别，以致形成“孔子易”。“及孔子系易，作彖、象、文言，则元亨利贞为乾之四德，又非文王易矣”。不过，朱熹强调指出：孔子易讲义理并没有离开卜筮，而是围绕着卜筮与卦象，阐明所以吉，所以凶的道理，并且把这些吉凶及其相互转化，与人们的德行修养联系起来。“到得孔子尽是说道理，然犹因卜筮而言，就卜筮上发出许多道理，教人晓得

① 《文公易说》卷十八。

② 《文公易说》卷十八。

③ 《文公易说》卷十八。

所以吉凶。卦爻好则吉，不好则凶；卦爻大好而自家之德相当，则吉；卦爻虽吉，德不足，亦凶；爻虽凶，而德足以胜之，亦吉。反复就卜筮上发出海人的道理”^①。不过，朱子虽然具体分析“三圣”（伏羲、文王、孔子）之易的区别，但认为它们之间又有着共同的相通之“道”。按照他的说法是：“俗之淳漓既异”，“三圣”之易“所以为教为法不得不异”，然而“道则未尝不同也”^②。

如上所述，朱熹反复强调要把握“易之本义”，一再分析“三圣”之易的区别与联系，其根本的旨归是要说明自己解易的基本原则，即象数与义理并举，从分析象数入手探求义理的原则。朱熹认为，只有如此解卦，才能既切合实用，又符合圣人作易之本意。他说：“凡读一卦一爻，便如占筮所得，虚心以求其词义之所指，以为吉凶可否之决。然且考其象之所以然者，求其理之所以然者，然后推之于事，使上自王公，下至庶民，所以修身治国皆有可用。私窃以为，如此求之，似得三圣之遗意”^③。为此，朱熹反对王弼“得意忘象”，即脱离象数，以己意“妄测”^④的解易方法，认为那是不会“有所得”的。“易之词，乃是象之词。若舍象而曰有得于词，吾未见其有得也”^⑤。不止如此，如果硬要脱离象数“直欲推其所用”，只会使对《易》的解说“太汗漫”^⑥，且“疏略而无据”^⑦。正是基于这一基本认识，

① 《文公易说》卷十八。

② 《文公易说》卷十九。

③ 《文公易说》卷廿一。

④ 《文公易说》卷三。

⑤ 《文公易说》卷八。

⑥ 《文公易说》卷十九。

⑦ 《文公易说》卷八。

朱熹解《易》不仅对两汉以来象数派许多筮法在具体分析的基础上有所肯定，还对宋易图书派，特别是对邵雍易学多有推崇。

比如，在卦画起源上，他肯定河图洛书，以及由之而起的天地之数和大衍之数。认定这是古代圣人制作卦画的基本根据之一。“河图洛书，盖圣人所以取以为八卦者……今以其象观之，则虚其中者所以为易也”^①。又说：“河图五十五是天地之数。大衍之数是圣人去这河图里面取那天五地十衍出这个数……大概河图是自然的，大衍是用以揲蓍求卦”^②。而河洛之数，在朱熹看来，归根到底又是阴阳奇偶之数。“圣人说得简略，易中只说奇偶之数”^③。“便做河图洛书，也只阴阳，粗说是即奇偶”^④ 即便是圣人“仰观俯察”、“近取身，远取物”，也只是体会到宇宙万物（自然也包包括河图洛书），最终都统一于此阴阳奇偶之数。圣人“观鸟兽之文与地之实，近取身，远取物；仰观天，俯察地。……圣人看这许多般事物都不出这阴阳两字；便做河图洛书，也只阴阳，粗说即是奇偶”^⑤，因而四象、八卦也都是由这阴阳奇偶之数推演出来的。在解释《说卦》“参天两地而倚数”一句时，他说：“一个天参之而为三（按：“参”即三，“参天”指采取天三之数，亦即奇数），一个地两之而为二（按：指“两地”之数“二”，亦即偶数）。三三为九（老阳），三二为六（老阴）。两其三，一其二为八（少阴）。两其二，一其三，为七（少阳）。二老为阴阳；二少为刚柔。又曰：健顺，刚柔之精者；刚柔，健顺之

① 《文公易说》卷一。

② 《文公易说》卷十一。

③ 《文公易说》卷十一。

④ 《文公易说》卷十三。

⑤ 《文公易说》卷十一。

粗者”^①。这里所讲的九、六，七、八之数以及与之相应的老阳、少阳（刚）、老阴、少阴（柔），就是指的四象。再由此又推出八卦，并最终推出六十四卦。“六十四卦只是这一个阴阳阖辟而成”^②；只是在卜筮时，则需要运用大衍之数进行揲蓍方能成卦。而大衍之数又是由天地之数“衍出”的。前者是人为之数，后者则是天地生成五行、万物之数。它是不依赖人参与的自然之数。正是在上述立论的基础上，朱熹认同汉儒乃至北宋李之才等人以乾坤两卦为父母卦的卦变说。提出“乾坤变而六子，八卦重而六十四，皆由乾坤而变者”^③，并以此为依据，解释和肯定邵雍的加一倍法，指出：“盖有则俱有（按：指乾坤两卦的阴与阳同时存在于六十四卦之中）。自一画而二，二而四，四而八，八卦成。八而十六，十六而三十二，三十二而六十四，而重卦备。故有八卦则有六十四矣。此康节所谓先天者也”^④。并认为，邵雍的加一倍法实即对“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”一语的展开，推崇它“乃易学纲领，开卷第一义。然古今未有识之者，至康节先生始传先天之学而闻其说”^⑤。不仅如此，朱熹对两汉象数派的卦气说也持赞成态度。认为卦气说，特别是十二辟卦说反映了《易》蕴含的阴阳二气盈虚消息的变化规律，因而是解释卦象的重要途径。他说：“论十二卦（按：指十二辟卦），则阳始于子而终于巳，阴始于午而终于亥。论四时之气，则阳始于寅而终于未，阴始于申而终于丑。……盖子位一阳虽生而未出乎地，至寅位泰卦则三阳之生方出地上，而温厚之气从此

① 《文公易说》卷十七。

② 《文公易说》卷十四。

③ 《文公易说》卷一。

④ 《文公易说》卷一。

⑤ 《文公易说》卷一。

始焉。已位乾卦六阳虽极，而温厚之气未终，故午位一阴虽生而未害于阳，必至未位遁卦而后温厚之气始尽也。其午位阴已生而严凝之气及申方始，亥位六阴虽极，而严凝之气至丑方尽”^①，并说：“易之精微在那个两仪生四象，四象生八卦，八卦生六十四卦，万物万化皆从这里流出，紧要处在那复姤边。复是阳气发动之初，……冬至子之半，六十四卦流布一岁之中。离坎巽震做那二十四气，每卦当六日四分”^②。不仅如此，朱熹还赞赏八卦方位说，认为它同样是六十四卦得以形成的根据。“此伏羲八卦方位，乾南坤北，离东坎西，兑居东南，震居东北，巽居西南，艮居西北。于是八卦相交而成六十四卦，所谓先天之学也”^③。

综上所述，就是朱熹对待先秦两汉以来各家象数派的基本的肯定态度。这一态度是以他“易本卜筮之书”的命题为前提的。朱熹认为，只有充分估计象数解卦的意义，才能符合圣人作易之“本旨”，才会真正有所心得，“秦汉诸儒（按：指象数派）解释文义，虽未尽当，然所得甚多”^④。否则，像王弼、程颐那样，脱离象数解卦，即便解得好，也未必符合易之本旨；甚至可能与《易》并不相干。“伊川解经是据他一时所见道理恁地说，未必便是圣经本旨”^⑤。“若未晓得圣人作易本意，先要说道理，纵说得好，亦无情理，与《易》原不相干”^⑥。当然，朱熹也相当清醒地看到先儒象数派的局限性。这局限性最突出的表现便是象数解

① 《文公易说》卷二。

② 《文公易说》卷二。

③ 《周易本义》卷十。

④ 《文公易说》卷十九。

⑤ 《文公易说》卷廿二。

⑥ 《文公易说》卷廿一。

卦容易显得“博会穿凿”，“诸儒之言象数者例皆穿凿”^①。有的甚至运用互体、飞伏、五行等种种“新”筮法解卦，却依然“滞泥而不通”^②。因此他的结论是：既要吸取象数派的许多筮法，又不能一古脑儿“拿来主义”，而应有选择、有分析地择其善者而从之。“易中先儒旧法（按：指象数派各种筮法）皆不可废，但互体、五行、纳甲、飞伏之类未及致思也”^③。

二、“易是个空底物事”

“易是个空底物事”。这是朱子易学一个十分重要的创造性命题，反映了朱子易学的重要特色。

与许多前辈易学家一样，朱熹也认为《易》包万理，且从来如此。“尝谓伏羲画八卦，只此数画，该尽天下万物之理”^④。“凡天地有许多道理，易上皆有”^⑤。惟其如此，所以《易》才会对于每个人都有应用价值，“易之为书，广大悉备，人皆可得而用”。“易之卦爻，上自天子，下至庶人，皆有用处”^⑥。问题是：《易》是如何“该尽天下之理”？又是如何“人皆可得而用”？为了回答上述问题，朱熹提出了“易是个空底物事”的命题。即认为，一部《周易》的全部卦辞与爻辞都是属于一种类概念。作为类概念，它们或是可以蕴含某类事物之理，或是可以蕴含天地万物共同之理。因此，尽管卦爻辞中讲到种种具体的“事”，其实，这些“事”在绝大多数情况下都是一种“虚说”，一种“假借”，

① 《文公易说》卷十九。

② 《文公易说》卷八。

③ 《文公易说》卷廿二。

④ 《文公易说》卷二。

⑤ 《文公易说》卷十。

⑥ 《文公易说》卷三。

“易多是假借虚说”^①，未必实有其事。“易之所说，皆是假设，不必是有恁地事”^②，只有这些“虚说”、“假借”的“事”中所蕴含的“理”才是真实的，是“实理”。这种“实理”作为一种类概念，其特点是高度抽象，是一种适用面十分广阔的“理”。它就像一面“镜子”，本身不粘着某一具体事物，却可以照见万事万物。“理如一个镜子，看甚物来都照得”^③。“盖文王虽有定象，有定辞，皆是虚说。此个地头合是如此处置，初不粘着物上，故一卦一爻足以适无穷之事，不可只以一事指定说……此所以易之为用，无所不该，无所不遍，但看人如何用耳”^④。为了更透彻的说明自己的观点，朱熹将《周易》与《诗经》、《尚书》等典籍相比，指出：《诗》与《书》讲的都是一事一理，而《周易》则是一“事”（假借之事）含万事之理。“盖易不比诗书，它是说尽天下无穷无尽的道理”^⑤。“其他书则只是一事一理，惟易却说得阔，如已有底事说在这里，未有的事也说在这里”，“易须错总看，天下甚么事无不出于此”^⑥。

如上所述，在一部《周易》中，“事”是“空”的，“理”是“实”的。那么，“理”与“事”的关系是怎样的呢？朱熹回答此问题的基本观点有二：一是，未有是事，先说是理。“易则是个空底物事，未有是事预先说是理，故包括得尽许多道理，看人做什么事，皆撞着它”^⑦。“卦爻之辞，只是因依象类，虚设于此，以

① 《文公易说》卷三。

② 《文公易说》卷二。

③ 《朱子语类》卷六十七。

④ 《朱子语类》卷六十七。

⑤ 《文公易说》卷十八。

⑥ 《文公易说》卷二。

⑦ 《文公说易》卷二十三。

待机而决者，使以所值之辞，决所疑之事，似若假之神明，亦必有是理而后有是辞”^①。二是“理”是无思无为，静止不动的，而“事”（指所占之事）则处于恒常变动之中。“易是个无情的物事”，它“寂然不动”、“无思无为”，但占之者却可以“吉凶善恶随事显现”^②。

正是在上述议论的基础上，朱熹又提出了“理定既实，事来尚虚；用应始有，体该本无；稽实待虚，存体应用；执古御今，由静制动；洁静精微，是之谓易”^③的重要论断，实际上是对上述种种议论的概括，它进一步透彻地论述了他的“易本是个空底物事”的命题。

什么是“理定既实，事来尚虚”？朱熹解释说：“盖事之方来，尚虚而未有。若论其理，则先自定，固已实矣”^④。这是说：各卦、爻辞中所蕴含的“理”，它们是先天就已“自定”的、可以适用于千千万万同类事物的“实理”，所以叫做“理定既实”。然而，在人们未进行筮占以前，它到底将要适应那一项具体的事，又将如何解释这一具体的事的吉凶，这种“事”是尚未到来的，是“虚而未有”尚待筮占而定，且将因人而异，所以叫做“事来尚虚”。

什么是“用应始有，体该本无”？朱熹解释说：“谓理之用实，故有。体该本无，谓理之体，该万事万物，又初无形迹可见，故无”^⑤。这是说：各卦、爻辞所蕴含的“理”，能够应用解释说明一切同类事物，这种“作用”是实有的，所以叫做“理之

① 《文集·答张敬夫》。

② 《文公易说》卷廿三。

③ 《警学》。

④ 《朱子语类》卷六十七。

⑤ 《朱子语类》卷六十七。

用实，故有”。而这种“理”的本体，虽然能涵盖（该）一切同类事物，但它本身或者叫本体，却并无形迹可见，所以说是“无”。为此，朱熹解释并发挥程颐“体用一源，显微无间”的命题，指出：所谓“体用一源”是指，“体虽无迹，中已有用”。这里的“体”是指的“理”，“理”无形迹，是“形而上”的东西，但其中隐含有“用”，这种“用”会通过万事万物之“用”而得以显现。而所谓“显微无间”，则是指“显中便有微”，即在事物显现出来的诸种作用中，便隐含有幽微之“理”。为了便于人们理解，朱熹曾以天地万物之理与天地万物为例加以说明，他说：“天地未有，万物已具（按：指万物之理），此是体中有用；天地既立，此理亦存，此是显中有微”^①。

懂得“体用一源，显微无间”的解释，就比较容易理解“稽实待虚，存体应用”的意义了。所谓“稽实待虚”，按朱熹的解释就是“稽考实理，以待万物之来；存此理之体，以应无穷之用”^②。这是说：稽考各个卦、爻辞中所蕴含的“实理”，以等待种种筮占者所问事物之来（因其尚未来，故称“虚”），这从体用关系上说，便是存“实理”之体，以应万事万物之用，或者叫“稽实待虚”。

那么什么又是“执古御今，由静制动”呢？朱熹解释说：“执古，古便是易书里面的文字语言。御今，今便是今日之事。以静制动，理便是静的，事便是动的”^③。这是说：人们通过筮占，把握卦爻辞中古人用语言文字作载体所蕴含的“理”，来理解、驾御今日所占问的事。这便是“执古御今”。而从动静关系

① 《朱子语类》卷六十七。

② 《朱子语类》卷六十七。

③ 《朱子语类》卷六十七。

而言，前者（理）是静的，后者（事）则是因人而异、变动不居的，所以又是“以静制动”。

至于“洁静精微，是之谓易”，则主要是说：一部《周易》之“理”的特质是“洁静精微”。所谓“洁静”，主要是指，卦爻辞解释卦象时，虽然讲到种种具体的事，但却未必真有其事，它们绝大多数都是“假托”的。“假托谓不惹着那事”^①，“易初不粘着物上”^②。惟其“不惹着那事”，“不粘着物上”，所以“洁静”。所谓“精微”，主要是指卦爻辞所蕴含的“理”，具有极高的抽象性和概括性，“一二字之事可以该万事”，所以是“精微”。人们只要从卦爻辞的理解中把握其本质，推类旁通，便可以应用于一切同类事物。这正是《易》的特质和功能。

在朱熹的易学著作中，运用“易只是个空的物事”的原理解卦，大体可以分为两类：一类是，有些卦、爻辞所蕴含的义理具有一般的普遍性；另一类则只具特殊的普遍性。不仅如此，而且通览六十四卦、三百八十四爻，按照朱熹的思路，其中各卦的卦辞主要是通过古代圣人的语言文字蕴含一般的义理。而各爻爻辞则有许多是通过一些“虚说”或“假借”的“事”蕴含一般的义理。而无论是一般普遍性义理或特殊普遍性义理，在由义理推断吉凶时，都将预示两种可能性：贞（正）则吉，不贞则凶；贞，凶可转化为吉，不贞，吉可转化为凶。这就是他所谓的易之二义说，“易文本是两下说在那里，不可执定看”^③。“大凡一爻皆具二义。吉者，苟不如此则凶，凶者，苟不如此则吉”^④。下面就

① 《朱子语类》卷六十六。

② 《朱子语类》卷六十七。

③ 《文公易说》卷十八。

④ 《文公易说》卷二十三。

让我们按照两类义理普遍性的情况，同时结合朱熹解卦从分析象数入手，探求义理，观测吉凶的基本方法，分别举例于下：

第一类：一些卦爻辞中所蕴含的义理，具有一般的普遍性，它们可以适用于任何条件下的任何人。比如，乾卦卦辞为：“乾，元、亨、利、贞”。朱熹解释说：“此卦六画皆奇，上下皆乾，则阳之纯而健之至也。……元，大也。亨，通也。利，宜也。贞，正而固也。文王以为乾道大通而至正。故于筮得此卦六爻皆不变者，言其当占得大通而必利在正固，然后可以保其终也。此圣人作易，教人卜筮而可以开物成务之精意”^①。又说：“人要做事，若占得乾卦，乾是纯阳。元者，大也；亨者，通也，其为事必大通。然而，虽说大亨，若所为之事，不合正道，亦不得其亨。故虽云大亨而又利于正”^②。这是认为：乾卦六爻皆阳。所以从卦象言，它是“阳之纯而健之至”之象。由卦象及卦德，它则具元、亨、利、贞四德。“元”的意义是大，“亨”的意义是通，“利”的意义是宜，“贞”的意义是正固——中正而坚固。这段卦辞中所隐含的一般普遍性义理就是：人们保持中正而坚固的德行，奉行正道，健而又健，始终不渝，便能获得最大的亨通之利，并可善始善终。这在任何条件下对于任何人都是适用的。否则，如果所行之事“不合正道”，自身又不具有中正坚固之德，那么，即便是筮得六爻不变的乾卦，“亦不得亨”，也终究不能亨通，也不能善始善终。又比如，解乾卦九三爻辞“君子终日乾乾，夕惕若厉。无咎。”说：“九，阳爻；三，阳位，重刚不中，居下之上，乃危地也。然性体刚健，有能乾乾惕厉之象”^③。又

① 《周易本义》卷一。

② 《文公易说》卷二。

③ 《文公易说》卷三。《周易本义》卷一，第12页。

说：“九三阳刚不中，居下之上，有强力劳苦之象。不可言龙，故特指乾乾夕惕而已，言有乾乾惕厉之象也”^①。又说：“乾九三以过刚不中而处危地，当终日乾乾，夕惕若，虽危无咎矣”^②。综合以上三解，它是说：乾卦九三爻是阳刚之爻居于阳刚之位，所以是“重刚”之象，九三爻又处于本卦下体之上，且不当位，不当位则“危”，故为“才刚而位危”。所谓“才刚”，指“性体刚健”，能不惧“强力劳苦”，并能时刻以警惕之心“惩忿窒欲，迁善改过”，“进德不懈”^③，“乾乾不息者，惩忿窒欲，迁善改过不息是也”^④。“君子终日乾乾矣，至夕犹检点而惕然恐惧，盖凡所以如此者，皆进德修业耳”^⑤。而所谓“不可言龙”，这里的“龙”是假设之词。“龙”在这里不必定是指君上，而泛指一般的“大人”、“君子”。按朱熹的说法，叫做“在君有君之用，臣有臣之用，父有父之用，子有子之用，以至事物莫不皆然”^⑥，也就是说，此爻辞中所蕴含的义理是一条适用于一切人进德修业的普遍之理。再比如，解屯卦六三爻辞：“即鹿无虞，惟入于林中，君子几不如舍，往吝”说：“阴柔居下，不中不正，上无正应，妄行取困，为逐鹿无虞陷入林中之象。君子见几，不如舍去。若往逐不舍，必致羞吝……”^⑦屯卦䷂，其六三爻为阴柔之爻，居于下卦，既不中（不当中位），也不正（阴爻不居阴位），且与上六无应。以阴居阳位而欲乘阴，即是“妄行”，只能自陷困境。

① 《文公易说》卷三，《周易本义》卷一。

② 《文公易说》卷三，《周易本义》卷一。

③ 《文公易说》卷三，第51页。

④ 《文公易说》卷三。

⑤ 《文公易说》卷三。

⑥ 《文公易说》卷三。

⑦ 《周易本义》卷一。

犹如逐鹿而无虞人引导，以致陷入（困）林中之象。这也是以“假借”之事，蕴含普遍之理：人们行事，应见“几”而止，追求无已，必将招致羞吝。在回答学生提问时，朱熹说：“虞只是虞人，六三阴柔在下而居阳位。阴不安于阴则贪求；阴欲乘阳即妄行，故不中不正又上无正应，妄行取困，所以为即鹿无虞陷入林中之象”^①，并直接指出此爻蕴含有贪求（特别是贪求爵位财利）乃取吝之道的一般普遍义理；“这个道理，若后人做事，如求官爵者，求之不已，便是取吝之道；求财利者，求之不已，便是取吝之道”^②。再比如，解谦卦卦辞“谦，亨。君子有终”说：“谦者，有而不居之义。止乎内而顺乎外，谦之意也。山至高而地至卑，乃屈而止于下，谦之象也。占者如是，则亨通而有终矣。有终谓先屈而后伸也”^③。谦卦䷎为艮下坤上。按取义说，艮为止。按取象说，艮为山。坤则为顺、为地。所以从取义看，是“止于内而顺乎外”，为“有而不居”的“谦之意”。从取象看，由于“山至高”而“地至卑”，山在地下，又有山“屈而止于其下”的“谦”之象。朱熹认为，这谦德是合于中道的，“大抵人多见得在己者高，在人者卑，谦则抑己之高而卑以下人，便是中也”^④。并认为占者如能有此“谦”之德，必能亨通而有终，“谦便能亨，又为君子终之象”^⑤。实际上这是以山之高与地之卑为喻，蕴含一条普遍的君子之道，即“先屈（谦）而后伸（通）”的君子之道。再比如，解复卦卦辞“……复，利有攸往”一句说：“复，阳复生于下也。剥尽则纯坤，十月之卦而阳气已生于

① 《周易本义》卷一。

② 《朱子语类》卷六十七。

③ 《周易本义》卷一。

④ 《文公易说》卷三。

⑤ 《文公易说》卷三。

下矣。积之逾月，然后一阳之体始成而来复，故十有一月，其卦为复，以其阳既往而复反，故有亨通。又内震外坤，有阳动于下而以顺上行之象……又以刚德方长，故其占又为利有攸往也……”^①。这是既运用卦气说，又运用卦变说和取义说解卦。复卦䷗为上坤下震。从卦的全体看，为“阳复生于下”。按卦变说它是由剥卦转来（剥卦上九来居初即为复）。剥卦为䷖艮上坤下，从卦的全体看，阳将被阴剥尽。阳被阴剥尽则为坤。按十二辟卦说，坤为十月卦，表面上看虽是十月阳气剥尽而为纯坤之卦，而实际上其中“阳气已生于下矣”，如此积累逾月，终于形成一阳来复的复卦，亦即十一月卦。可见所谓“复”，是指阳气“往而复反”，意味着万物将从此生长顺遂，所以是亨通。再从取义说看，复卦为“内震外坤”，震为动，坤为顺，所以有“阳动于下以顺上行”之象；同时也是“阳刚之德方长”之象，意味着利有所往。朱熹认为，此复卦卦辞是以一阳复生之象说明普遍之理。这普遍之理就人道言，它既可指人们一旦萌发善端，或者是萌发弃恶从善的念头，就能从此振作而通达；也可指人们进行一项事业，“沉滞”不通，“道不得行”，忽然出现极则反的转机，从此渐至通达；还可以此理推及其他。在一次与学生对话时，人们记录道：“问：一阳复生在人之言，只是善端萌处否？曰：以善言之，是善端方萌处；以恶言之，昏迷中有悔悟向善意便是复。如睡到忽然醒觉处，亦是复气象。又如人之沉滞，道不得行，到极处，忽少亨达，虽未大行，亦有可行之兆，亦是复。这道理千变万化，随所在无不浑沦”^②。如此等等。

第二类：有些卦爻辞蕴含的义理具有特殊的普遍性，即它们

① 《周易本义》卷一，第22页。

② 《周易本义》卷一，第15页。

只在某一特定情况或对某类特定人和事才是普遍适用的。比如，师卦卦辞为：“师，贞。丈人吉。无咎”。朱熹解释说：“师，兵众也。下坎上坤。坎险坤顺，坎水坤地。古者寓兵于农，伏至险于大顺；藏不测于至静之中。又卦惟一阳居下卦之中，为将之象，上下五阴顺而从之，为众之象。九二以刚居下而用事，六五以柔居上而任之，为人君命将出师之象，故其卦之名曰师。丈人，长老之称。用师之道，利于得正而任老成之人，乃得吉而无咎”^①。显而易见，这段解卦专讲的用兵之道。其方法则为取象与取义并用。师卦䷆为上坤下坎。按取象说，坎为水，水流不测；坤为地，地至静也。故有“藏不测于至静之中”之象。按取义说，坎为险，坤为顺，故有“伏至险于大顺”之象。二者都可象征“古者寓兵于农”之事。因为兵是“险”的、“不测”的，而农则是“静”而“顺”的。寓兵于农属于兵事，是用兵之道。从全卦来看，惟有九二一阳居下卦之中，此九二爻“为将之象”，象征率军将领；而“上下五阴顺而从之”……为从（兵众）之象”。下卦之九二爻象征为将者以阳刚之德“居下而用事”，上卦之六五爻，象征为君者以阴柔之德居上而任用将帅，二者结合便是“人君命将出师之象”。丈人是指的长老，实指统率兵众的老成将帅。朱熹认为：此卦蕴含的普遍义理便是：用兵之道，必须师出有名而任将得当，便可取得胜利而不致犯大的过咎。也就是他所说“用师之道，利于得正而任老成之人，乃得吉而无咎”。又比如，解噬嗑卦卦辞“噬嗑，亨，利用狱”说：“噬，啮也。嗑，合也。物有间者，啮而合之也。为卦上下两阳而中虚，颐口之象。九四一阳间于其中，必啮之而后合，故为噬嗑。其占当得亨通者，有间故不通，啮之而合则亨通矣。又三阳三阴，刚柔中

① 《周易本义》卷一。

半，下动上明，下雷上电，本自益卦六四之柔上行，以至于五而得其中，是以阴居阳，虽不当位而利用狱，盖用狱之道惟威与明而得中之为贵。故筮得之者，有其德则可应其所占也”^①。这是认为：噬嗑卦卦辞专讲的是用狱之道。噬嗑卦为上离下震䷲，按卦变说是来自益卦䷩。益卦“六四之柔上行，以至于五而得其中”，即成噬嗑卦。从卦形看，噬嗑卦上九、初九为两阳，中间除九四一阳爻外，其他皆为阴爻。阴为虚，故为“中虚”。上下两阳而中虚，故有“颐口之象”，但又有九四一阳爻间隔于“颐”中，必须啮而合之，方可“亨通”。象征国家必须利用刑狱，对坏人“施刑以惩其妄”（王船山语），如此方可维持社会的和谐、通达与安定。再从卦象看，此卦为三阴三阳“刚柔中半”，其上卦为电、为明，下卦为雷、为动，电闪为明，雷动有威。又此卦之主爻六五虽不当位，却处于中位，象征中正无偏私。综上各节，说明此卦蕴含的一条用狱的普遍之道，即利用刑狱必须明威中正；只有具备明威中正之德的人，才能执掌刑狱之事。也就是朱熹解卦所说的“盖用狱之道，惟威与明而得中之为贵”。又比如，解蹇卦卦辞“蹇，利西南，不利东北，利见大人，贞吉”说：“蹇，难也。足不能进行之难也。为卦艮下坎上，见险而止，故为蹇。西南平易，东北险阻。又艮，方也。方在蹇中，不宜走险。又卦自小过而来，阳进则往居五而得中，退则入于艮而不进，故其占曰利西南不利东北。当蹇之时，必见大人然后可以济难，又必守正然后得吉。而卦之九五刚健中正，有大人之象，自二以上五爻皆得正位，则又贞之义也。故其占又曰利见大人贞吉”^②。又说：“艮下坎上，其卦为蹇。蹇，难也。西南阴方平易

① 《周易本义》卷一。

② 《周易本义》卷二。

之地，东北阳方险阻之处。当蹇之时，利趋平易而不利走险阻，又利见大人以济蹇，而守正则吉”^①。这几段解卦主要是说明蹇卦卦辞中蕴含有如何渡过蹇难这一特定环境的共通之理。它是综合运用取义说、卦变说、与八卦方位说释解此卦的。蹇卦为艮下坎上䷦。按取义说，艮为止，坎为险。按卦变说，它是自小过卦䷛变来，小过九四一阳“进则往居五而得中”，即是蹇卦。按文王八卦方位说，西南属坤，坤为地、为阴，亦即所谓“西南阴方平易之地”。因而卦辞所谓“利西南”，从卦象来说，就是指的利于居坤。因为九五爻居坤中而成坎象。而蹇卦上体为坎，故而所谓“利西南”，也就是指对九五爻有利。九五以阳刚居中而又与六二相应，故利。《彖》说：“利西南，往得中也”就是这个意思。蹇卦下卦为艮，艮属阳卦，其方位是东北，卦辞说“不利东北”，就是指不利在艮，九三爻居艮之上多凶，因而所谓不利，实指九三不利。也就是《彖》说的“不利东北，其道穷也”。又按爻位说，九五爻“刚健中正，有大人之象”，所以说“利见大人”。而此卦除初六外，“自二以上五爻皆得正位”，又有“贞之义”，所以说“贞吉”，即“守正则吉”。综上分析，可以理解，在朱熹看来，此段卦辞蕴含的普遍义理是：人们处于蹇难的特定环境下，渡过蹇难的条件有三：一是不趋险阻而趋平易。按朱熹的说法是“见险者贵于能止，而又不可终于止”^②。这是说，处蹇难之时，人们应该见险而止，但止不等于不进，而是有所止又有所进——择平易而进。二是“利见大人”，争取“大人”之助。三是始终坚持正道，这是最根本的。因为人们处蹇难之时，不应是不利于进，做怯弱的胆小鬼，或者丧失原则，而应是“利于进

① 《文公易说》卷五。

② 《周易本义》卷二。

而不可失其正”^①。既继续前进，又不偏离正道，经受起严峻的考验。又比如萃卦大象辞：“泽上于地，萃。君子以除戎器，戒不虞”。朱熹解释说：“大凡物聚众盛，必有事故，当豫为之备。如人少处必无争，才人多，少间便自有争，所以当豫为之防也。又泽本当在地中，今却上于地上，是水盛有溃裂奔突之忧，故其取象如此”^②。此解方法全是取象。萃卦为上兑下坤☵。兑为泽，坤为地。所以是泽在地上。按一般情况，泽本应是在地中的，今却在地上，说明泽水盛满，“有溃裂奔突之忧”。实际上，它是虚设泽水盛溢之事，蕴含一条重要的人事之理：在人群聚集众多的特定环境下，必定发生争执，进而引致“事故”，故而必须预为准备，“除戎器”，防范不测，以确保社会安定。又比如，剥卦上九爻辞为“上九。硕果不食，君子得舆，小人剥庐”。朱熹解释说：“一阳在上，剥未尽而能复生。君子在上，则为众阴所载；小人居之，则剥极于上，自失所覆而无复硕果得舆之象矣”^③。又说：“剥之上九，硕果不食，君子得舆，小人剥庐。其象如此。谓一阳在上，如硕大之果，人不及食而独留于其上。如君子在上，而小人皆载于下，则是君子之得舆也。然小人虽载君子而欲自下而剥之，则是自剥其庐耳。盖惟君子乃能复盖小人，小人必赖君子以保其身。今小人欲剥君子，则君子亡，而小人亦无所容其身，如同剥其庐也。且看自古小人欲害君子，则害得尽后，国破家亡，其小人曾有存活得者否？故圣人象曰：君子得舆，民所赖也；小人剥庐，终不可用也。若人占得此爻，则为君子之所为

① 《周易本义》卷二。

② 《文公易说》卷八。

③ 《周易本义》卷一。

者必吉，而为小人之所为者必凶矣。其象如此，而理在其中”^①。剥卦为上艮下坤䷖。从卦形看，有六阳行将剥尽只余一阳之象；而从阴阳流转趋势看，一阳在上，又是“剥未尽而能复生”之象。因此，此上九之位，如是君子居之，即属“君子在上”而“为众阴（按：指上九以下五阴爻）所载”；如是小人居之，那就是“剥极于上”之象。既然“剥极于上”，也就无所谓“硕果得舆”之象了。朱熹按爻辞解释说，剥卦上九爻有如“硕大之果”，“人不及食而独留于其上”。君子居上九之位，小人拥载于下，那就有如“君子得舆”，天下安稳而舒适。如果小人在拥载君子之时，又阴谋颠覆，“自下而剥之”，那就有如小人“自剥其庐”，自己毁坏自己的家园。正因为如此，所以此爻《小象》说：“君子得舆，民所载也；小人剥庐，终不可用也”。由此可见，占得此爻的人，如果言行合于君子之德便吉，否则“为小人之所为”便凶。总之，此爻辞是以硕果、舆、庐等物作比喻，说明一条君子与小人关系的普遍之理：惟有君子方可管治小人。这是一条不易的法则。君子管治小人，小人拥戴君子，“君子得舆”，小人即可依赖君子“以保其身”，天下从此安定太平。否则，“小人剥庐”，小人妄图侵害君子，其结果将是天下大乱，国破“庐”亡，君子与小人同归于尽，根本谈不上“硕果”之“食”了。再如，解乾卦九二爻辞“九二，见龙在田，利见大人”说：“……九二刚健中正，出潜离隐。泽及于物，物所利见。故其象为见龙在田，其占为利见大人”^②时，对“利见大人”一语又作出专门解释说：“如卜得见龙在田，便教人可以出做事。如说见大人，一个是五，在上之人；一个是二，在下之人。看是什么人卜得，天

① 《文公易说》卷四。

② 《周易本义》卷一。

子自有天子利见大人处；大臣自有大臣利见大人处；士庶人自有士庶人利见大人处，当时又那曾有某爻与相应，那自是说这道理如此”^①。这就进一步说明了“易是个空底物事”命题，赋予人们解易以很大的灵活性，同一爻辞可以适用于不同的人，而不可执定只是对某一种人是适用的。这原因不是别的，就是因为各种卦、爻辞所蕴含的是一种类概念，是一种具有某种普遍性的道理。

此外，还有一种情况：个别卦爻辞中所讲的事并非“虚设”，而是实有其事，但即便如此，它亦是以实有之事为比喻，蕴含普遍之理。比如一次朱熹与学生对话。“问：‘易中也有偶然指定一两件实事言者，如亨于岐山，利用征伐，利迁国之类是也。’先生云：‘也是如此。亦有兼譬喻言者，如利涉大川则行船之吉，而济大事亦如之’”^②。此对话中所讲的“亨于岐山”，应是出自随卦上六爻辞“上六，拘系之，乃从维之，王用亨于西山”。朱熹解释说：“居随之极，随之固结而不可解者也。诚意之极可通神明，故其占为王用亨于西山。亨亦当作祭享之享。自周而言，岐山在西，凡筮祭山川者，得之其诚意如是则吉也”^③。又说：“王用亨于西山，言诚意通神明，神亦随之……”^④。随卦䷐为震下兑上。总体卦象为阳随阴。故上六为“居随之极”。“拘系”谓留系，“维”谓“周回萦系而不释”（王船山语），指“上六为五所联系，不使离也”。上六为九五所联系，“周回萦系而不释”，亦即九五与上六相随，“固结而不可解”，其根本条件是九五之诚

① 《文公易说》廿二。

② 《文公易说》卷廿三。

③ 《周易本义》卷一。

④ 《文公易说》卷四。

意。由于九五（象征君上）之诚，有如当年周文王祭祀岐山，足以“通神明”之诚，所以便能使上六与九五之相随“固结而不可解”。以诚待下，正是君上能以固结臣民的一条普遍原则。如此等等。总之，“易是个空底物事”是朱熹创造的一条解易的新思路、新命题。它是对程颐“因象以明理”、“假像以显义”命题的发展。通过这个命题，把象数与义理更加有机地统一起来了，把进行筮占与学习义理统一起来了。这些在朱熹看来，既符合圣人作易的“本意”，又更能切合实用，特别是能收到以《易》教人的社会效果。

三、太极说

太极说是朱熹易学思想的一个重要内容。也是他的易学哲学的理论基石。

前面已经提到，太极一词，源自《周易》。太者，大也；极者，极致也。可见，太极具有至大至极的涵义。《易·系辞上》说：“……易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”^①，实际上是把太极视为万事万物的本原。以后，各家各派大体同意这一看法。问题是，这“太极”本身究竟是什么？人们的意见歧异甚大。约莫有四派；一是元气说。认为太极是天地未分时的浑沌元气，或叫“中央元气”（刘歆）。二是数本论。认为太极是“数”。有人说太极之数是“一”，也有人说是“大衍之数”。三是虚无派。这是道家的观点。道家提出“夫有必始于无，故太极生两仪也”（韩康伯语）。四是理本论。认为太极是“理”。这个观点是由程颐特别是朱熹首先明确提出来的。

^① 《船山全书》第一册，第561页。

朱熹认为：太极的根本属性是“形而上”之“理”。他说：“太极，理也”^①。“理”无形无象，所以属于“形而上”的领域。不过，太极之理非一般之理，而是至高至广，包容万理的极致之理。“太极之义，正谓道理之极致”^②。“太极是道理之极致”^③。所以它便成为万理之本，同时也是万物之根。

首先，太极作为万理之本和万物之根，它蕴含《周易》象数之理，也是《周易》象数形成及其变化的根源。在解释上面引的《系辞》“易有太极，是生两仪……”一段话时，朱熹还分析说：“易有太极，是生两仪者，一理之判，始生一奇一偶，而一画者二也。两仪生四象者，两仪之上各生一奇一偶而为二画者四也。四象生八卦者，四象之上各生一奇一偶而为三画者八也。爻之所以有奇有偶，卦之所以三画而成者，以此而已。是皆自然流出，不假安排”^④。又说：“易有太极，便有个阴阳出来，阴阳便是两仪。仪，匹也。两仪生四象，便是一个阴又生出一个阳☰，是一象也；一个阳又生出一个阴☷，是一象也；一个阴又生一个阴☷，是一象也；一个阳又生一个阳☰，是一象也。是这个四象生四个阴时，便成坎震坤兑四卦；生四个阳时，便成巽离艮乾四卦”^⑤。以上引文中，所谓“一理之判”的“理”，是指的太极之理；“判”是分判。意思是说，由太极之理的分判作用，引致一奇一偶或曰一阳一阴，即“两仪”象数的产生，进而又在两仪之上各生一奇（阳）一偶（阴）和一偶（阴）一奇（阳），形成

① 《文公易说》卷一。

② 《文公易说》卷一。

③ 《太极图说解》。

④ 《文公易说》卷一。

⑤ 《朱子语类》卷七十五。

四象，再在四象之上各生四个奇（阳）和四个偶（阴），便形成八卦了。朱熹强调指出：这一切都是太极蕴含的固有之理的“自然流出”，并非出自圣人的主观安排。不仅如此，所谓太极之理“自然流出”，按照朱熹的思路，似乎还可以作这样的理解：（1）在其未“流出”之前，太极是一个蕴含全部象数卦画及其变化的、无形无象的浑沌之理。“此太极却是为画卦说，当未画前，太极只是个浑沌底道理，里面包含阴阳奇偶，无所不有”^①。“以画卦言之，太极者，象数未形之全体也。”^②“自两仪之未分也，浑然太极，而两仪、四象、六十四卦之理已粲然其中”^③。（2）在其“流出”后，形成两仪、四象、八卦，乃至六十四卦、三百八十四爻的卦画及其象数的变化，同时太极仍分别蕴含在它们之中。以上两方面的结合便是太极与两仪、四象、八卦的基本关系，也就是朱熹所说的，太极包涵“两仪，四象，八卦之理”，具于三者之先，而蕴于三者之内^④。或者是：从上而下说，为“易有太极，便是下面四象、八卦”；从下而上说，便是“自三百八十四爻总为六十四，自六十四总为八卦，自八卦总为四象，自四象总为两仪，自两仪总为太极”，因而太极与诸卦爻象之间，形象地说，“如木之有根，浮屠之有顶”。只是“木之根，浮屠之顶”，是有形象的东西，而太极则“不是一物”，而是一个“无方所顿放”的“无形”的极至之理。朱熹一方面强调太极蕴含全部象数之理，是衍生两仪、四象、八卦等一系列象数之本，同时又强调太极与诸卦爻象数之间的关系，并非简单的一生二、二生四

① 《朱子语类》卷七十五。

② 《文集·答郭冲晦》。

③ 《周易启蒙》。

④ 《文集·答陆子静》。

的“母生子”关系。因为如果只是简单的“母生子”的关系，那么，母生子以后，母子便相互分离，各自为体。而太极则不然，它衍生出两仪、四象等等一系列卦爻象，同是始终又存在于这一系列卦爻之中。它们是“生则俱生”^①；母生子，母又仍在子中，母子从来不分离；只是母生出的子各有不同的特点，因而人们需要加以具体分析和体认罢了。为此，在解释邵雍“一分为二”的先天说时，朱熹着重指出：“如先天之说，亦是太极散为六十四卦、三百八十四爻，而一卦一爻莫不具一太极。其各具太极处，又便有许多道理须要随处尽得，皆不但为块然自守之计而已”^②。这里所谓“有许多道理须要随处尽得”，就是指应该依各个卦爻象及其变化，来具体探求各具特色的太极之理的表现，而不可因为每一卦爻都各具一太极，便“为块然自守之计”，误以为各卦各爻都只有一个画一表现的太极之理。实际上，朱熹在这里已经接触到一个十分重要的认识论问题，即一般与个别的不关系问题。他从理本论立场出发，认为先有一般（理），由一般引生个别（卦爻象），这是不正确的，但他看到任何特殊都包含一般（“一卦一爻莫不具一太极”）；任何一般都会表现为特殊（“许多道理须要随处尽得”），这种认识又是相当深刻的。

为了彻底地说明太极之理是《周易》象数的根源，朱熹还特别说明太极之理与河洛之数与大衍之数的关系。认为在实践上就揲着成卦说。两仪、四象、八卦、六十四卦便是河洛之数“五”，或大衍之数五十、其用四十九数的展开和运用。河洛之数“五”象征太极。“河图以五生数统五成数，而同处其方”。“洛书以五

① 《朱子语类》卷七十五。

② 《文集·答黄直卿》。

奇数统四偶数，而各居其所”^①。大衍之数（其用四十九之数）也象征太极。“四十九数合而未分，是象太极也”（崔憬语）。而人们从来认为：河洛之数是圣人推演八卦的来源；大衍之数（其用四十九）是人们据以揲蓍成卦的根据。既然它们都象征太极，足见太极确实蕴含全部象数之理了。正是在这个意义上，朱熹才说：“太极者，象数未形之全体也”^②。

太极作为万理之本和万物之根，还有另一层意义，即它蕴含阴阳五行和天地万物之理，从而又是天地万物之根。首先，太极蕴含阴阳五行之理。朱熹说：“所谓太极者，只二气五行之理，非别有物为太极也”^③。“太极是五行阴阳之理皆有，不是空底物事”^④。“阴阳五行错综不失条绪便是理”^⑤。朱熹在许多论述中，既把阴阳五行之理具体化为健顺、动静、生成、虚实、进退、消息、屈伸、阖辟等阴阳之理，以及水润下，火炎上，金从革，木曲直等五行之理，又把这种种阴阳五行之理概括为太极的元亨利贞四德，并将这四德分别与二气五行之理相配合。也就是他所说的：“太极是元亨利贞都在上面。阴阳是：利贞是阴；元亨是阳。五行是：元是木，亨是火，利是金，贞是水”^⑥。根据这一解释，进一步从实用的角度分析，也可以把阴阳之理与五行之理再与四时之理相配。即木与火之理属阳之理，金与水之理属阴之理：春夏属阳之理，秋冬属阴之理。这些也就是他在解释《太极图说》中所说的“盖五行异质，四时异气，而皆不外乎阴阳”。

① 《周易启蒙》。

② 《文集·答郭冲晦》。

③ 《朱子语类》卷九十四。

④ 《朱子语类》卷九十四。

⑤ 《朱子语类》卷一。

⑥ 《朱子语类》卷九十四。

太极不仅蕴含阴阳五行之理，而且蕴含天地万物之理。“盖所谓太极云者，合天地万物之理而一名耳”^①。“总天地万物之理便是太极。太极只是一个实理，一从贯之”^②。朱熹指出，所谓“天地万物之理”就是指天地万物产生、存在和发展变化的当然和所以然。“天下万物当然之则便是理”^③。人们“自其一物之中，莫不有以见其所当然而不容已，与其所以然而不可易者”^④。在解释周敦颐《太极图说》中“无极之真，二五之精，妙合而凝”一句时，他更把二气五行之理与天地万物化生之理联系在一起，以说明天地万物的化生。“五行阴阳七者滚合，便是生物的材料”^⑤。“阴阳是气，五行是质。有这质（按：质乃气之凝聚），所以做得这物事来”^⑥。并说：“故人物之生，必得是理，然后可以为健顺仁义礼智之性，必得是气，然后以为魂魄五脏百体之身。周子，所谓二五之精，妙合而凝，正谓是也”^⑦。这几段解释至少可以说明三点：（1）二气五行之理与天地万物化生之理是一致的，而且后者源于前者。（2）这两种理不仅同样属太极之理，而且也蕴含在上述卦爻象之中，“伏羲画八卦，只此数画该尽天下万物之理”，从而进一步证明太极之理是万理之本。（3）既然天地万物遵循二气五行之理而化生，并表现为各自的“健顺仁义礼智之性”，那么，太极便不仅是万理之本，而且也是天地万物赖以化生之根。“圣人之所以谓太极者，所以指天地万物之根

① 《文集·隆兴府学濂溪先生祠序》。

② 《周子全书卷一引》。

③ 《朱子语类》卷一百十七。

④ 《大学或问》。

⑤ 《朱子语类》卷九十四。

⑥ 《朱子语类》卷一。

⑦ 《文公易说》卷二。

也。周子因而又谓之无极者，所以著夫无声无臭之妙也”^①。朱熹把太极与无极看成是一而二，二而一的东西，而太极之所以又名为无极，其奥妙就在于，它是一个“无声无臭”却能包容一切的“形而上”之理。因此如同前面讲的，太极引生诸卦爻象，又存在于诸卦爻象之中，“散为六十四卦、三百八十四爻，而一卦一爻莫不具一太极”^②。太极引生二气五行与天地万物，同样也存在于二气五行和天地万物之中。“太极非别为一物，即阴阳而在阴阳，即五行而在五行，即万物而在万物，只是一个理而已，因其极至，故名太极”^③。“本只是一个太极而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也”^④。上述两段解释，就是朱熹著名的“理一分殊”说。按照朱熹的思路，所谓“理一分殊”，一是指，不论是“分”至各个卦爻象，还是“散”至每一个具体事物中，它都是一个太极全体之理，而不是太极的一部分。太极之理是每一卦爻之理和每一事物（包括人）之理的“体”。二是指，此太极全体之理存在于不同的卦爻象或不同的事物之中时，又会因所处时位或禀受气质的不同而会有不同的表现，而不会整齐画一，千篇一律。以上两方面结合便是他在评述张载《西铭》一书时所说的：“西铭自首至末，皆是理一而分殊。乾父坤母，固是一理。分而言之，便见乾坤自乾坤，父母自父母，惟称字，便是异也”^⑤。这是认为《西铭》一书，通篇讲的是“理一分殊”；乾坤顺本是统一的太极之理，当其“分散”于父母时，便会有不

① 《文集·答杨子直》。

② 《朱子语类》卷九十四。

③ 《朱子语类》卷九十四。

④ 《朱子语类》卷九十四。

⑤ 《朱子语类》卷九十八。

同的特殊表现（比如表现为严父慈母），故而又说“乾坤自乾坤，父母自父母”。在解释《通书》“是万为一，一实万分，万一各正，小大有定”，更是明确地把太极之理看做万事万物之“体”，“自本之末，则一理之实，而万物分之以为体。故万物之中各有一太极，而小大之物，莫不各有一定之分也”。这里的“体”，就是指太极之理是“本体”，而所谓“一定之分”，则是指由太极本体所发生的不同作用和不同表现。

当我们对太极的本质和作用，特别是对太极之理与诸卦爻象以及二气五行与天地万物的基本关系进行分析后，可以进一步看出朱熹的又一个重要思路，即：一方面，由于太极之理不仅是万理之本，而且是万物之根，因此，从本体论角度说，便应是先有“形而上”的太极之理，而后方有“形而下”的诸卦爻象，以及二气五行，直至天地万物。如同朱熹所说的：“天地之间有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必本此理，然后有性；必禀此气，然后有形”^①。又说：“未有天地之先，毕竟也只是理，有此理便有此天地。若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了”^②；理与气“也须有先后。且如万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里”^③。但在另一方面，从发生论角度看，太极之理与二气五行和天地万物又是同时发生、同时存在，不可分离的。这也如他自己所说的：“理气本无先后之可言”^④。又说：“道不离乎器，器不遗乎道”^⑤。“乾乾不息者体，日往月来，寒来暑往

① 《文集·答黄道夫》。

② 《朱子语类》卷一。

③ 《朱子语类》卷一。

④ 《朱子语类》卷一。

⑤ 《朱子语类》卷一。

者用。有体则有用，有用则有体，不可分先后说”^①。如此等等。既说太极之理与二气五行和天地万物有先有后，坚持理本论；又说太极之理始终就存在于二气五行和天地万物之中，它们不可分先后，岂不是自相矛盾？看来朱熹是自觉到这一矛盾的。而且他力图用某种办法调和这一矛盾。这办法就是将历史的与逻辑的加以区别，即从历史的过程来说，由太极到二气五行到天地万物并不存在历史的先后次序，它们始终是“生则俱生”的。但从逻辑上看，它们便有一逻辑上的先后。也就是说，二气五行、天地万物都是太极之理逻辑上的自我展开：太极之理是“体”，二气五行、天地万物是太极之理之“用”；太极之理是形而上的“幽微”，二气五行则是太极之理的显现，于是又回到程颐“体用一源，显微无间”的命题上了。但尽管如此，朱熹并不能完全克服自己理论上的矛盾，因为既然“未有天地之先，毕竟也只是理”，既然“山河大地都陷了，毕竟理却在这里”，那就任你怎样辩解，也无法抹杀头脑里那个“理在气先”，“道在器先”的理本论印迹。

四、阴阳说

阴阳概念，是朱熹易学又一基本概念。朱熹说：“易只是一阴一阳”^②。“易只消道阴阳二字括尽”^③。“大抵易只是一个阴阳奇偶而已，此外更有何物？”^④并说，“太极分开只是两个阴阳，都括尽了天下物事”^⑤。说明他在重视太极概念的同时，又把阴

① 《朱子语类》卷七十六。

② 《朱子语类》卷六十五。

③ 《文公易说》卷二，第24页。

④ 《文公易说》卷二，第24页。

⑤ 《文公易说》卷十，第234页。

阳概念视为《周易》的基本内容。如果说，朱熹的太极说是从太极是理的角度阐述太极的作用，以凸现其本体论的话，那么，朱熹的阴阳说，则是从阴阳是理气统一的角度阐述阴阳本质、特性与功能，以凸现其发展观和宇宙观。

沿着固有的思路，朱熹认为，阴阳首先是理，此阴阳之理贯穿整个《周易》之中：从卦爻象看，最初卦爻象的画成就是圣人仰观俯察，体会阴阳之理的成果。“圣人作易之初，盖是仰观俯察，见得盈天地之间，无非一阴一阳之理。有是理则有是象，有是象则理便自在这里”^①。“易自四象八卦重为六十四卦、三百八十四爻，只是说个阴阳”^②。“便是河图洛书，也则是阴阳，粗说时即是奇偶”^③。再从卦爻辞看，朱熹认为，六十四卦三百八十四爻的卦爻辞蕴含的一切天下之理，归根到底又只是阴阳之理；阴阳之理贯穿于天下万事万物之中。“圣人系许多辞，包尽天下之理。只因万事不离阴阳，故因阴阳而推说万事之理”^④。“天地之间，无往而非阴阳，一动一静，一语一默，皆是阴阳之理”^⑤。因而可以说，阴阳之理无所不在，无时不在。

然而，这普遍存在的阴阳之理，其根本作用是什么？它与现实的天地万物有什么具体关系？朱熹汲取和发挥程颐的思想，认为作为形而上的阴阳之理的根本作用首先就在于能生出形而下的阴阳二气。他说：“形而上者是理，才有作用便是形而下者”^⑥。

① 《朱子语类》卷六十七。

② 《文公易说》卷二，第25页。

③ 《文公易说》卷十，第221页。

④ 《朱子语类》卷六十八。

⑤ 《朱子语类》卷六十五。

⑥ 《文公易说》卷十二，第271页。

又说：“有是理故生是气，自一阴一阳之谓道推来”^①。理生了气，再由阴阳二气按天地生成之数化变凝聚为金木水火土五行之质，即所谓“天一生水，地二生火，天三生木，地四生金。一、三阳也；二、四阴也”^②。有气有质，二者结合，便生成林林总总的万事万物，“阴阳是气，五行是质，有这质所以做得物事来；五行虽是质，他又有五行之气做这物事方得。然却是阴阳二气截做着这五个，不是阴阳外别有五行”^③。这是说，五行之气，归根到底也是阴阳二气。因而当二气五行结合产生出天地万物后，这阴阳二气，特别是阴阳之理仍然存在于天地万物之中，成为支配它们存在和发展的最基本的根据。因此，如同阴阳之理是普遍存在的一样，阴阳之气当然也是普遍存在的，大至天象地理，小至动植飞潜，概莫能外：“天文为阳，地理为阴”。“天亦具阴阳：日是阳，月是阴；昼是阳，夜是阴。地：东南是阳，西北是阴；平坦是阳，险阻是阴；高者是阳，低者是阴”^④。“圣人心细，虽以鸟兽羽毛之微，也尽察得有阴阳”^⑤。“凡草木禽兽无不有阴阳”^⑥。总之，“天地之间，无往而非阴阳”、“无一物不有阴阳乾坤”^⑦。“盈天地之间，所以为造化者，阴阳二气之终始盛衰而已”^⑧。

阴阳之气普遍存在，阴阳之理又存在于阴阳二气之中，支配

① 《文公易说》卷十，第227页。

② 《文公易说》卷二。

③ 《文公易说》卷二。

④ 《文公易说》卷十，第211页。

⑤ 《文公易说》卷二十三，第481页。

⑥ 《文公易说》卷二。《朱子语类》卷六十五。

⑦ 《朱子语类》卷六十五。

⑧ 《文公易说》卷二，第24页。

着二气五行，化生天地万物。然而，这化生万物的阴阳之理的具体内容是什么？它又是怎样支配二气五行化生万物的呢？朱熹循着王弼、程颐的思路，认为乾健坤顺之理乃是阴阳之理的基本内容，是它们支配着二气五行化生了天地万物。朱熹说：“乾只是个健”，“乾是阳，所以健”，“至健者惟天”；“坤只是个顺”，“坤是阴，所以顺”，“至顺者惟地”；“乾是健之理，坤是顺之理”^①。作为包含乾健坤顺的阴阳之理，前者（乾健）足以资物始生之气；后者（坤顺）足以资物终成之形。在解释和发挥乾卦彖辞“大哉乾元，万物资始，乃统天”时，朱熹说：“乾者，纯阳之卦，其义为健，乃天德之别名也。元，始也；资，取也。言乾道之元，万物所取以为始者”^②。又说：“乾元，天德之大始，故万物之生，皆资之以始也。又为四德之首，而贯穿天德之始终，故曰统天”^③。这是说，乾健之理支配天地万物得以始生，而乾之元德居于元、亨、利、贞四德——天德之首，又贯穿于四德之始终，所以说是“乃统天”。也就是说，乾元之德不仅是“天之所以为天者也”^④，而且也统率天地万物之“始生”，并指出，这种“始生”指构成天地万物基本材料的“气”的始生，“始者气之始”^⑤。而在解释和发挥坤卦彖辞“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”时则认为：坤之理为顺，即顺从天气之施，发挥作用，而得以造化天地万物之形。这也就是他所说的，“万物资乾以始而有气，资坤以始而有形，气至而生，即坤元也。”^⑥ 不仅如此，

① 《朱子语类》卷六十八。

② 《通书注》。

③ 《周易本义》卷三，第39页。

④ 《朱子语类》卷六十八，第40页。

⑤ 《周易本义》卷三，第39页。

⑥ 《朱子语类》卷六十九。

朱熹还特别提出：天地万物由始生之气到始而有形，需要经历元、亨、利、贞四阶段，这也是受乾元之德所支配的。乾元之德包括元、亨、利、贞，所以天地万物由气到形，由形到变，也是如此。他说：“元、亨、利、贞，理（按：指乾元之德）也有这四段，气也有这四段，理便在气中，两个不曾相离”^①。虽然同是这四段，在不同事物中表现却不相同，“以天道言之，为元、亨、利、贞；以四时言之，为春夏秋冬。以人道言之，为仁义礼智。以气候言之，为温凉湿燥。以四方言之，为东西南北”^②。还说：“物生为元，长为亨，成而未完为利，成熟为贞”^③；一切动植物，“虽一息之微，亦有四个段子恁地转”^④。

阴阳之理与二气五行是化生天地万物的根本，且都需经历元、亨、利、贞四阶段的过程。那么，这一过程具体是怎样发生的？它将具有怎样的特点？针对这一问题，朱熹又提出了对待说和流行说。前者讲阴阳相对和相交，后者则是讲阴阳推移和转化。他说：“阴阳有个流行底，有个定位底。一动一静，互为其根，便是流行底，寒暑往来是也。分阴阳，两仪立焉，便是定位底，天地上下四方是也”^⑤。又说：“易有两仪：一是变易，便是流行底；一是交易，便是对待底”^⑥。正是这阴阳相互对待、相互交错，相互推移、相互转化，才形成千差万别的事物及其发展变化。对待说与流行说是朱熹阴阳说的一个重要方面，是他对前辈阴阳说的发展和新概括。

① 《朱子语类》卷六十八。

② 《文公易说》卷十五，第304页。

③ 《朱子语类》卷六十八。

④ 《朱子语类》卷一零五。

⑤ 《文公易说》卷一。

⑥ 《文公易说》卷一。

首先，朱熹提出：阴阳普遍相对待而存在。这不仅表现为前面所论及的任何事物都既有阴又有阳，而且还表现为任何事物的阳中都有阴，阴中都有阳。纯阴纯阳只是抽象的“理”，现实生活中并不存在。现实事物中，一切阴阳现象都相对存在，才能恒常处于相互交错、相互渗透之中。在解释邵雍先天图时，朱熹说：“先天图一边都是阳，一边都是阴。阳中有阴，阴中有阳，便是阳往交易阴，阴来交易阳”^①。正是这种阴阳对待以及由此产生的阴阳交错，才是《周易》的本质，也才是一切变化产生的根源。“易不过是一个阴阳奇偶，千变万化，则易之体立。若奇偶不交变，奇纯是奇，偶纯是偶，去那里见易”。这里的“易”就是指的变易。意思是说，阴阳奇偶相互对立、相互交错，乃是产生阴阳变易乃至一切变化的根源。

阴与阳相互对待，相互交错，由此引生阴阳变易，然而，这变易的基本规律和轨迹是什么？这又是朱熹所提出的阴阳动静观和流行说了。

朱熹认为：如同阴与阳相互对待一样，动与静也是相为对待而存在的。“动静二字，相为对待，不能相无”^②。阴阳之气遵照“极则反”的法则，恒常处于一动一静的流转之中。这同样是太极之理，即太极动静之理的表现。在解释周敦颐《太极图说》“太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动，一动一静，互为其根”一句时，朱熹说：“太极之有动静，是天命之流行也”，“盖太极者，本然之妙也；动静者，所乘之机也”。这里所谓“本然之妙”的“妙”，就是指太极本有的阴阳动静之理的妙用。至于太极本身作为形而上之理，它是无所谓动静的，“动静

① 《文公易说》卷一。

② 《文公易说》卷十一。

非太极耳”，“若谓太极便是动静，则是形而上下不可分，而易有太极之言，亦赘矣。”^① 然而，如果硬要把太极说出个动静的话，那么，在朱熹看来，太极的本体是静而不是动。“阴静是太极之本”^②。“盖静太极之体，动即太极之用也”^③。“圣人全动静之德，常本之于静也”^④。由形而上太极动静之理的作用引生形而下阴阳动静之气；而一般所说的阳动阴静也是相对而言的：说是阳动，是说其主要方面是阳动，其实阳动之中包含阴静；说是阴静，也是指其主要方面是阴静，其实阴静之中包含阳动。惟其如此，所以，朱熹一方面提出“有这动之理，便能动而生阳；有这静之理，便能静而生阴”^⑤。同时在解释《通书·动静篇》“动而无动，静而无静”一句时，又强调动静相依，提出动静、阴阳的关系应是“方其动时，未尝不静，故曰无动；方其静时，未尝不动，故曰无静。静中有动，动中有静，静而能动，动而能静，阳中有阴，阴中有阳，错综无穷也”。朱熹似乎并不赞成一些人，甚至包括周敦颐将现实事物的动静截然分割，“动则流于动而无静”，“静则沦于静而无动”，所谓“物则不通”的观点，用事实说明在“物”之中，动静同样是相依的。比如他曾以地形结构变化为例，解释程颐“动静无端，阴阳无始”一语，说：“程子云：动静无端，阴阳无始。此语说得分明。今高山上多有石上蛎壳之类，是低处成高。又蛎须生于泥沙中，今乃在石上，则是柔化为刚，天地变迁，何常之有？”^⑥ 昔日的海洋，看起来似乎是恒常

① 《文集·答杨子直》。

② 《朱子语类》卷九十四。

③ 《朱子语类》卷九十四。

④ 《太极图说解》。

⑤ 《朱子语类》卷九十四。

⑥ 《朱子语类》卷九十四。

静止不变的，其实是静中有“动”，常中有“变”。否则，怎么会变为今日的高山呢？再又以圣人提倡的存养和动察为例，说：“方其存也，思虑未萌而知觉不昧，则是静中之动”；“及其察也，事物纠纷而品节不差，是则动中之静”；“有以主乎静中之动，是以寂而未尝不感；有以察乎动中之静，是以感而未尝不寂。寂而常感，感而常寂，此心之所以周流贯彻而无一息之不仁也”^①。正是由于一动一静表现为阴阳之气由阳转阴，由阴转阳，相互流转，相互推移，相互转化，所以，朱熹又认为，人们常说的阴阳二气又可以说是一气。说是二气，是因为阴阳相互对待、相互交易；说是一气，是因为一气流转，表现为或阴或阳。“阴阳做一个看亦得，做二个看亦得。做两个看，分阴分阳，两仪立焉。做一个看，只是一个消息”^②。这里所谓“一个消息”，就是指一气流转中的阳消阴息，或阳息阴消的阴阳转化和流转，“阴阳只是一气，阳之退便是阴之生，不是阳退了又别有阴生”^③。“阳消处便是阴”。朱熹还以一年的节气转换为例，说明这一气由阳至阴，由阴至阳相互推移和转化的过程。他说“天地间只是一个气，自今年冬至到明年冬至，是他地气周匝，把来做两截时，前面底便是阳，后面底便是阴。又折做四截，也是如此”^④。而由于阴与阳都是相对的，阳中有阴，阴中有阳，故而这种推移和转化，本质上便是阴阳流转相胜的结果：阳气盛，阴气弱，阳胜阴，便表现为阳；相反便表现为阴。一般地说，阴阳不可能处于完全平衡的状态。“天地间，无两立之理，非阴胜阳，即阳胜阴，无物不

① 《文公易说》卷十二。

② 《朱子语类》卷六十五。

③ 《朱子语类》卷六十五。

④ 《朱子语类》卷六十五。

然，无时不然”^①。“一阴一阳，如环无端，便是相胜的道理”^②。

不仅如此，朱熹还吸取和发挥孔颖达和张载关于变与化概念的解释，进而分析，这个基于阳胜阴，阴胜阳一气流行的过程，将经历阳化和阴变两个阶段，并且把阳化解释为“渐化”，把阴变解释为“顿断”。在注解《易·系辞上》“刚柔相推而生变化”一句时，他说：此“言卦爻阴阳迭相推荡，而阴或变阳，阳或化阴”^③。并对“阳化”和“阴变”的概念做出具体解释，说：“变是自阴而阳，化是自阳而阴”^④。又说：“变者化之渐，化者变之成。盖化无痕迹，而变有头面。逐渐消缩以至于无者，化也；阳化为阴，刚化为柔，暖化为寒是也。其势浸长，突然改换者，变也；阴变为阳，柔变为刚，寒变为暖是也。阳化为阴，是进极而回，故为退；阴变为阳，则退极而上，故为进。故曰变化者，进退之象也”^⑤。总之，“自阴之阳，忽然而变，故谓之变”；“自阳之阴，渐渐消磨将去，故谓之化”^⑥。“变是自无而有，化是自有而无”^⑦。“化是渐化”，“变是顿断”^⑧。朱熹认为：由阴阳五行之气构成的一切事物，其发展都将经历这样由渐化到顿变的过程，它是一气流行中，阴与阳遵循极则反的法则，或是阴胜阳（表现为化、为退），或是阳胜阴（表现为变、为进）的不同表现。这是一条普遍的法则。按照朱熹的说法，叫做“一气不顿进，一形

① 《朱子语类》卷六十五。

② 《朱子语类》卷七十六。

③ 《周易本义》卷七。

④ 《文公易说》卷九。

⑤ 《文公易说》卷九。

⑥ 《文公易说》卷九。

⑦ 《文公易说》卷九。

⑧ 《朱子语类》卷七十五。

不顿亏”^①。朱熹的发展观，特别是关于“渐化”与“顿断”的分析，是对张载思想新的发挥，它更深入地揭示出事物发展由量变到质变的普遍法则，是非常精彩而卓越的，尽管其中留有某种循环论的痕迹，那也是受到时代的局限，不可苛求于前人的。

五、性善说

性善说是朱子易学思想又一重要内容。从某种意义上，可以认为，性善说是其太极说与阴阳说的实际应用。

朱熹提出：人性本来是善的，这人性之善，源于太极之理。“太极中全是一个善”^②。这太极本体之善，也就是天理之善，天命之善。“盖善者，天理之本然”^③。“天命有善而无恶”^④。“盖谓天命为不囿于物可也；以为不囿于善，则不知天之所以为天矣”^⑤。在解释乾卦卦辞“元亨利贞”及《易·系辞上》“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”时，朱熹说：“元亨，继之者善也；阳也；利贞，成之者性也；阴也”^⑥。“元亨，是气之方行而未著于物也，是上一截事”，“利贞，是气之结成一物也，是下截事”^⑦。这是说，乾卦“元亨”之德，再现为一气方行之际，为阳进，主要属于“上一截”的“形而上”之理的始初发动，尚“未着于物”。而“利贞”之德则表现为一气之“止”，为阴阻塞，气便因此而凝聚成“形而下”之“物”了。这“物”在

① 《朱子语类》卷七十一。

② 《文公易说》卷一。

③ 《文公易说》卷八。

④ 《文公易说》卷三。

⑤ 《文公易说》卷三。

⑥ 《文公易说》卷十。

⑦ 《文公易说》卷十。

人身上即表现为“性”，它是属于“下一截”的事。而所谓“一阴一阳之谓道，继之者善，成之者性”。则是指，人们秉受了天道二气五行之理的善的本性，并转化成为每个人现实而各具特点的人性。按朱熹的说法，叫做“继之者善是天理流行也”，成之者性，则“着人而言之”^①。“流行造化处是善，凝成于我者即是性。继是接续绵绵不息之意，成是凝成有主之意”^②。因而“继之者善，是二气五行之事；成之者性，是气化后事”^③。“继之者善，如水之流行；成之者性，如水之止而成潭也”^④。如此等等。这里有一个问题，即按照上述继善成性的原则，既然天理或天道是绝对的善，“理在天地间时，只是善，无有不善者”^⑤。那么人性自然应是普遍的无差别的善。可朱熹却同时又特别提出，在观察每个人现实的人性时，又要“着人而言之”，强调现实人性乃是“凝成于我者”。这就是认为，现实的人性又是有你我差别的。它不是千人一面，而是千差万别，因人而异。这原因何在？原来，朱熹改造和发挥张载的人性说，同样认为人性既有天命之性，又有气质之性。不同的是，张载天命之性的形成是源于气，天理就在气中。而朱熹则认为，天命之性就是天理，是理生气。一个人具体人性之形成，就天命之性而言，除禀受先天的善性外，还有受先天气禀而形成的先天个性的差别。就气质之性而言，则更有源于后天因教育、习俗、环境，特别是物欲影响而形成的后天之性，这后天之性更是具有善与不善之分。正是以上两方面结合，才形成千差万别现实的、具体的人性。朱熹强调在观

① 《文公易说》卷十。

② 《文公易说》卷十。

③ 《文公易说》卷十。

④ 《文公易说》卷十。

⑤ 《文公易说》卷十。

察具体的人性时，应从上述两方面进行分析，并且强调天命之性就存在于气质之性当中，二者不可分离，“才有天命，便有气质，不能相离”^①。“才说性时，便有些气质在里。若无气质，则这性亦无安顿处。所以继之者则得说善，成之者便是性”^②。朱熹认为，从天命之性来看，受天理流行的决定，人人都有本然的善性，表现为人们“见孺子入井皆有怵惕惻隐之心。……知性之本善也”^③。但与此同时，还要受另方面的先天气禀的影响。而先天气禀既有精粗、清浊之分，又有五行轻重之别。当其禀赋于人时，便会形成人们种种不同的性格、素质，乃至命运。禀得精英之气，便为圣贤，便得理之全，得理之正；禀得清明者，便英爽；禀得敦厚者，便温和；禀得清高者，便贵；禀得衰颓薄俗者，便为愚、不肖，为贫、为贱、为夭。“人性虽同，禀气不能无偏重。有得木气重者，则惻隐之心常多，而羞恶、辞逊、是非之心，为其所塞而不发。有得金气重者，则羞恶之心常多，而惻隐、辞逊、是非之心，为其所塞而不发……唯阴阳合德，然后中正而为圣贤也”^④。而就后天气禀而言，主要是可能受后天种种阴气的蒙蔽。这阴气的蒙蔽主要又表现为物欲的蒙蔽，它是阴气胜过阳气的结果。朱熹把阳气看成是保持和发挥善的本性的清气、善气；把阴气看成是生发物欲的浊气、恶气；人们善恶便是由它们之间谁战胜谁决定的，“阳是善，阴是恶；阳便清明，阴便浑浊”，“阳清胜，则德性用；阴浊胜，则物欲行”。并认为，人们要能保持自己固有的善性，就必须加强自身修养，使自己的

① 《朱子语类》卷五。

② 《文公易说》卷十。

③ 《文公易说》卷十。

④ 《朱子语类》卷四。

心态时常保持虚静清明的境界，而不为任何物欲所蒙蔽和污染。这也就是他所说的“人心虚静，自然清明，才为物欲所蔽，复黑暗了”^①。

以上所述，是朱熹易学思想的基本内容。它说明：朱熹易学思想是一个具有内在逻辑、内容十分丰富而庞大的体系，他站在理本论的立场上，对前辈各家各派易学思想都进行了考察、研究和批判的汲取。他提出“易本卜筮之书”的命题，继承和汲取了包括邵雍在内的前辈象数派的种种解易方法，但又对之有所批判，有所否定。他提出“易是个空底物事”的命题，继承、改造和发挥包括王弼、程颐、张载在内前辈义理派的解易传统，但又批判了王弼的“得意忘象”、以“无”为本的易学观，对程颐的解易方法也有所批评，有所取舍。他继承包括孔颖达、李鼎祚在内力图综合象数与义理解易的思路，但又扬弃了孔、李等人在综合象数义理解易时的简单化倾向，力图寻找二者之间的内在联系，把对象数的分析，作为解易的切入口，最终落实到对周易蕴含义理的揭示与发挥，提出了自己颇具特色的太极说、阴阳说、性善说，和“存天理，灭人欲”的道德修养论，构成了一个完整的易学体系。朱熹易学，特别是其易学哲学在中国思想史上乃至整个文化史上的重要地位曾经是人们公认的。

总之，从周敦颐开始，到朱熹创造出自己的易学体系是易学发展的又一个高峰，它标志着中国古代易学发展第三个“正反合”的否定之否定“圆圈”的基本形成。从表面上看，它似乎又是对以孔颖达、崔憬、李鼎祚为代表，兼容、兼综象数与义理的唐《易》的复归，实际上是大大深化了，发展了。如果说，孔、崔、李等还是停留在对两派易学观点和解易方法一般的“兼综”

^① 《朱子语类》卷四。

或“兼容”，那么，周敦颐，特别是朱熹便不是一般的“兼综”与“兼容”，而是“兼融”，并为这种“兼融”的可能性，必要性，乃至“兼融”的方法，提出了一系列颇具新意的理论分析和重要原则，从而使这种“复归”升进到更高的层次。由此，我们也就可以看到：以八卦产生为起点，中国古代易学发展确曾经历过三个发展的“圆圈”。三个“圆圈”的形成便是易学发展三次高峰的出现，而每次高峰的出现，又都毫无例外地是对以往象数与义理两个基本派别的易学观点和解易方法“兼综”、“兼容”或“兼融”的结果，都是克服两个基本派别所固执的“边见”、与时俱进地采行折中之道的结果。这正是易学发展的一条重要规律。不加分析地一概肯定或一概否定某种学派，特别是某一对立学派的观点，都是一种有害于学术研究和学术发展的“边见”，固执这种“边见”，只能走进“死胡同”，走向自己的反面。惟有依中道行事，与时俱进地折中各家之长，加以咀嚼、消化、改造、发挥，才是引导学术事业取得实效、攀登高峰的基本途径。这也是我们探求中国古代易学发展史所获得的富有实践意义的重要启示。不过，我们说朱熹创立的易学体系标志着第三个“圆圈”的基本形成，也就意味着它还不是第三个“圆圈”的终结，真正“终结”的不是朱熹，而是王船山，只是由于历史的原因，船山易学这一历史地位在一个很长的时期内，没有被人们认识，甚至被人们给忽视了。



下 编

船山易学——

中国古代易学发展第三个圆圈的终结

在朱熹的同时和以后，历经元明两代，易学发展又出现了包括朱震、蔡元定、蔡沈、杨万里、杨简、叶适、黄宗炎、毛奇龄、胡渭、惠栋、张惠言、焦循、来知德等一大批重要的易学家。他们或尊崇象数，或注重义理，或二者兼容，从不同侧面推进《周易》研究的深入，有的人提出不少有价值的新观点和新筮法，在易学史上留下了很深的印迹。但从总体上看，他们的易学思想，都欠全面系统，与其前辈。诸如周敦颐、张载、邵雍、朱熹等人相比，显然略逊一筹。真正对以往各家各派易学研究成果进行全面系统的清理，并尽可能运用当时科学技术新成果，深刻反思历史经验教训，提出一系列新的解易原则，从剖析象数入门，着力发挥和探求《周易》义理的深蕴，且能相当自觉地将其作为观察宇宙、社会和人生的工具以及修己治人之道的根本，从而创立了一个相当完整的新易学体系，成为中国古代易学发展第三个“圆圈”真正终结的人，是王船山。

王船山（1619～1692），本名王夫之，字而农，号姜斋。湖南衡阳人。明末清初著名的思想家、易学家、哲学家。明末举人。因其晚年僻居于衡阳西乡石船山旁，故学人又称之为船山先生。

船山先生生活在“天崩地解”的时代。这种特殊的时代对王船山产生了重大影响。当时，一方面是西方资本主义科学文化开始传至中国，以东阁大学士徐光启为代表的一些开明人士开始提倡西学。徐与精通天文、历算、舆地之学的意大利传教士利马窦往来甚多，以致如王船山这样尊崇儒学、鄙视异教和西学的人也多少受到所谓“格致之学”（按：指物理学）和“质测之学（实验科学）”的影响，开始自觉、不自觉地对其所能接触到的西方自

然科学成就进行哲学思考。另一方面，则是在中国东南沿海一带已经出现资本主义萌芽，商品经济逐渐扩大，加快了信息流通速度，使得像王船山这样有深厚文化根基而又忧国忧民的人视野大为开阔。特别是由于朱明王朝腐朽统治而导致此起彼伏的社会动乱和农民起义，王朝政权最终遭到覆亡之祸的强烈刺激，使得素怀报国之心，忠贞耿直，嫉恶如仇的王船山，在南明永历政权中，与奸佞王化澄、陈邦傅等人进行抗争，历尽种种坎坷风险，眼见“恢复无望”后，才不得已从官场退了下来，走上隐居林泉，反思历史，从事著述之路。他先后撰著共百余种，四万余卷，近八百万字，内容涉及易学、哲学、政治、伦理、文学等各个领域。其中尤以易学著作占重要地位。《船山全书总目》记载，计有《周易内传》、《周易外传》、《周易大象解》、《周易稊疏》、《周易考异》共五种专著以及《张子正蒙注》、《思问录》等书中的有关章节，共约八十余万字。船山自称在其从事著述四十年中，易学研究是其自始至终研究和思考的中心课题。在《周易内传·发例》中，船山曾这样描述自己研究《周易》的心情、经过，及其学易的根本体验与根本旨归。他说“夫之自隆武丙戌（1646），始有志于读易。戊子（1648）避戎于莲花峰，益讲求之；初得观卦之义，服膺其理，以出入于险阻而自靖；乃深有感于圣人画象系辞，为精义安身之正道，告于易简以知险阻，非异端窃盈虚消长之机，为翕张雌黑之术，所得与于学易之旨者也。乙未，于晋宁山寺，始为《外传》，丙辰始为《大象传》，亡国孤臣，寄身于秽土，志无可酬，业无可广，唯《易》之道则未尝旦夕敢忘于心，而拟议之难，又未敢轻言也”，并声称自己易学思想的根本纲领和根本特色是：“大略以乾坤并建为宗，错综合一为象；象爻一致，四圣同揆为释；占学一理，得失吉凶一道为义；占义不占利，劝戒君子，不渎告小人为用；畏文、周、孔子

之正训，辟京房、陈抟，日者黄冠之图说为防”^①。

下面，让我们对船山易学的几个主要方面进行具体分析。

^① 《船山全书》第一册，第682页。

第八章 乾坤并建为宗，错综合一为象

第一节 乾坤并建为宗

乾坤并建说，是船山易学的根本思想之一，确切地说，是船山象数易的总纲，按他自己的说法，叫做“以乾坤并建为宗”。

船山这一命题，是相对以坤为首的《归藏易》和以艮为首的《连山易》而发的，但更是针对《序卦传》以及包括京房、邵雍、朱熹等一些儒家易学大师持以乾为首的观点而发的。这是船山在易学研究领域内的一个重要创造。

对于曾经与《周易》并存的《归藏易》以坤为首，《连山易》以艮为首，船山虽有批评，却未加评论，但对《序卦传》以及京房、邵雍、朱熹等儒家易学大师持以乾为首的观点，则明确表示异议，且多有论列。指出：以乾为首不符合、甚至背离伏羲画卦、文王重卦以乾坤并建为首的本意。他说：“伏羲以八卦生六十四卦，而文王统之于乾坤并建，则尤以发先圣之藏”^①，“伏羲平列八卦而乾君坤藏之象已著；文王并建乾坤以统易，亦善承伏羲之意而著明耳”^②。船山认为，乾坤并建体现了《系辞》“易有

① 《船山全书》第一册，第619页。

② 《船山全书》第一册，第626页。

太极，是生两仪”的深蕴。他说：“太极者，无有不极也，无有一极也……在易则乾坤并建”^①；并误以为与周敦颐太极阴阳动静说相契合，“太极一图（按：指周敦颐的太极图）开示乾坤并建之实”^②，“《周易》者，顺太极之浑沦，而拟其动静之条理也。故乾坤并建而捷立，以为大始，以为成物”^③。不仅如此，船山还认为，乾坤并建更与河图象数相一致。《易·系辞》说“河出图，洛出书，圣人则之”。北宋刘牧曾据此提出河洛之学：以洛书说明八卦，以五行解释河图。船山批评刘牧之论，认为“洛书与易无取”^④。五行应属《洪范》之列，“易中并无五行之象与辞，五行特《洪范》九畴中之一畴耳”^⑤。提出：伏羲画八卦乃是取则于河图，“河图者，圣人作易画卦之所取则”，“则八卦之奇偶配合，必即河图之象”^⑥。这是因为：从筮法来看，八卦出于大衍之数，而大衍之数又是源自河图之数，“大衍，筮法之本也。筮以求卦，卦立而后筮生。筮且本于河图五十有五之数，而况于卦！”^⑦并且具体分析说：“河图之象凡三重焉，七、八、九、六，天也。五、十，地也。一、二、三、四，人也。七、九，阳也。八、六，阴也。立天之道，阴与阳俱焉者也。至于天，而阴阳之数备矣。天包地外，地半入天者也，故其象二，而得数十五，犹未歎也。人成位于天地之中，合受天地之理数，故均于天而有四象，然而得数仅十，视地为歎矣。卦重三而为六，

① 《船山全书》第一册，第 561 页。

② 《船山全书》第一册，第 659 页。

③ 《船山全书》第一册，第 1093 页。

④ 《船山全书》第一册，第 564 页。

⑤ 《船山全书》第一册，第 656 页。

⑥ 《船山全书》第一册，第 656 页。

⑦ 《船山全书》第一册，第 564 页。

在天而七、八、九、六皆刚，而又下用地之五，人之或一或三，而六阳成。地五、十皆阴，五刚也，刚亦阴之刚，又用天之八、六，人之二、四，而六阴成。此则乾坤六爻之象也……是知圣人则河图以画卦，非徒八卦然也。六十四卦皆河图所有之成象摩荡而成者。”^① 这是说：河图中外之象有三重。（见图8-1）

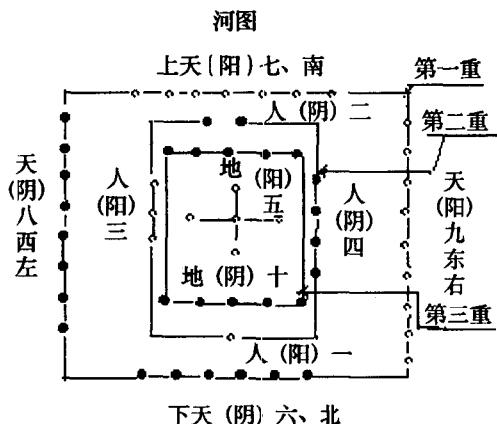


图8-1 河图

第一重：七、八、九、六，为天。第二重：一、二、三、四，为人。第三重：五、十为地。七、九是阳，八、六为阴。从第一重之天道看，既有七、八之数，又有六、九之数，所以是“阴与阳俱在焉”，也是“阴阳之数备矣”。天包地外，地半入天，所以只有五、十二象，而得十五之数。人位于天地之间，“合乎天地之理数”，所以与天相同，也有四象（即一、二、三、四共四象），而其数则只为十（一、二、三、四相加）比地数少五。

^① 《船山全书》第一册，第657页。

乾坤两经卦重三而为六爻：从乾卦看，它由天之七、八、九、六与地之五，人之或一或三所构的六阳之卦。从坤卦看，它是地五、十，再加用天之八、六，人之二、四所构成的六阴之卦。船山认为：由上述分析可知圣人是取则河图象数，以六阳之乾、六阴之坤为基础而画成八卦的。为了更说明问题，在《周易内传·系辞上》中，船山更具体地分析和论述了河图以乾坤并建生成八卦的模式。他说：“天垂象于河图，人乃见其数之五十有五：阳二十五而阴三十，各以类聚而分五位。圣人乃以知阴阳聚散之用，虽无心于斟酌，而分合之妙，必定于五位之类聚，不溢不缺以不乱，遂于其相得而有合者，以类相从，以几相应，而知其为天、地、雷、风、水、火、山、泽之象，则八卦之画兴焉。”^①并具体分析说：“因七（阳）、五（阳）、一（阳）而画乾；因六（阴）、十（阴）、二（阴）而画坤。（请参看河图，下同）天道下施，为五、为七以行于地中；地道上行，为十、为六，以交于天位”，“因左八（阴）、三（阳）、十（阴）而画坎；因右九（阳）、四（阴）、五（阳）而画离”；“因一（阳）、三（阳）、二（阴）而画兑；因二（阴）、四（阴）、一（阳）而画艮。一、二互用，参三、四而成艮兑”；“因九（阳）、六（阴）、八（阴）而画为震，因八（阴）、七（阳）、九（阳）而画为巽，八、九互用，参六、七而成震巽”^②，如此等等。正是在这种认识的基础上，船山说：“河图者，八卦之所自出，灿然眉列”^③。其实，何止是八卦？在船山看来，整个六十四卦都是由河图中的象数摩荡而成的。

① 《船山全书》第一册，第545页。

② 《船山全书》第一册，第545页。

③ 《船山全书》第一册，第546页。

乾坤并建，符合《易传》太极说的深蕴，又源出于河图象数，那么，乾坤并建的核心内涵是什么？其功能又是什么呢？依笔者之见，船山所谓乾坤并建，大体包含两层意义：一是指乾坤两卦始终不可分离，决不存在单纯的乾或单纯的坤。二是指八卦与六十四卦，归根到底是乾坤两卦参伍变化而成的错综之象；而乾坤两卦所蕴含的乾健坤顺之理，或曰“健顺合一之神”，始终贯彻于六十四卦之中，支持着它们的变化。

首先，船山强调提出：乾坤两卦从来不可分离。二者只有向与背、幽与明表现不同之分，决无纯阴纯阳或孤阴孤阳之别。也就是说，乾卦六阳是向、是明，其背面便隐藏（幽）有六阴；同样，坤卦六阴是向、是明，其背面便隐藏有六阳。任何时候，任何情况下，都不存在纯阳而无阴，或纯阴而无阳的情况，“古今之遥，两间之大，一物之体性，一事之功能，无有阴而无阳，无有阳而无阴”^①。在解释太极图时，船山把这一观点说得更加清楚生动。他说：“太极，大圆者也。图但取其一面而三阴三阳具焉，其所不能写于图中者，亦有三阴三阳，则六阴六阳具足矣”，“而易之乾坤并建，则以显六画卦之理，乃能显者，爻之六阴六阳而为十二；所终不能显者，一卦之中，向者背者，六幽六明，而位亦十二也”。又说：“太极一浑天之全体，见者半，隐者半，阴阳寓于其位，故穀转恒见其六。乾明则坤处于幽；坤明则乾处于幽。《周易》并列之，示不相离，实则一卦之向背而乾坤皆在焉”^②。不仅如此，在解释《易·系辞下》“以体天地之撰，以通神明之德”一句时，船山还用“撰”与“德”的概念辩明乾坤两卦幽明十二阴阳的特点，他说：“乾之见于撰者六阳，居以为德

① 《船山全书》第一册，第43页。

② 《船山全书》第一册，第1054页。

者六阴；坤之见于撰者六阴，居以为德者六阳。道有其六阳，乾俱见以为撰，故可确然以其至健听天下之化；道有其六阴，坤俱见以为撰，故可隤然以其至顺听天之变”^①。这是以“撰”为乾坤两卦可见的六爻，以“德”为乾坤两卦各自不可见的六爻。“撰”与“德”相合，构成乾坤两卦幽明十二阴阳，即所谓“合德撰而阴阳之数十二”。而“道”则是指的一阴一阳之道。船山认为，乾卦六阳为“至健”之道，坤卦六阴为“至顺”之道，两者不可分离，相互依存，乾中有坤，坤中有乾，阳中有阴，阴中有阳，健中有顺，顺中有健，由此而决定天下万象万物的产生、存在和发展变化。综上所述，可见在王船山看来，乾与坤，阴与阳它们的关系实在就如同呼与吸、雷与电、天与地、天地与人，以及人们两眼同视、两耳同听一样，始终是同时存在并发挥各自同等重要作用的。“乾坤并建于上，时无先后，权无主辅，犹呼吸也，犹雷电也，犹两目视、两耳听，见闻同觉也。故无有天而无地，无有天地而无人。”^②正是在这个意义上，船山批评了《归藏易》以坤为首，《连山易》以艮为首，道家“一生三，道生天地”以及邵雍“天开于子，地辟于丑，人生于寅”的观点。他说：既然是乾坤并建，天地同时存在，那么，“而曰‘天开于子，地辟于丑，人生于寅’，其说拙矣，无有道而无天地，而曰‘一生三，道生天地’，其说拙矣。无有天而无地，况可有地而无天，而何首乎艮、坤？无有道而无天地，谁建坤、艮以开之先！”^③至于《周易》之所以又列有六爻纯阳之乾卦，那只是在阴阳合运过程中因时位不同阳气一时占主导地位而已，按船山的说法，就

① 《船山全书》第一册，第1054页。

② 《船山全书》第一册，第989页。

③ 《船山全书》第一册，第989页。

是“此以纯阳为乾者，盖就阴阳合运中，举其阳之盛大流行者言之也”^①。细考船山这一观点，应是源自京房飞伏说。西汉京房讲飞卦与伏卦。前者指可见而显现于外的卦象，即显象的本卦；后者指不可见而藏于背面的卦象，即与飞卦相对立的隐伏之卦。船山的“并建”说，是在批评《归藏易》、《连山易》、《序卦传》，以及朱熹、邵雍等“拙说”的过程中，对飞伏说的吸收、改造和创新。

第二，所谓乾坤并建，是指乾坤两卦，阴阳合撰，参伍错综，生出八卦与六十四卦。

以乾坤两卦为父母卦（或者叫基本卦），这一思路由来已久，《说卦》：“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母”，最早以明确的语言表述以乾坤为父母卦。以后，京房从八宫卦说角度，以乾坤为父母卦，各统率三男（震、坎、艮）、三女（巽、离、兑），并以前四卦（乾、震、坎、艮）为阳，后四卦（坤、巽、离、兑）为阴，说明八卦的形成。荀爽从阳升阴降说角度，以乾坤两卦为生成万象万物之源的基本卦；以两卦爻位互易，乾卦九二上升于坤卦六五成坎；坤卦六五降至于乾卦九二成离，如此等等，以说明八卦的形成。虞翻从卦变说角度，提出乾二、五之坤生震、坎、艮；坤二、五之乾生巽、离、兑说明八卦的产生。直到北宋李之才提出卦变反对图，邵雍提出八卦次序图等等，本质上都是主张以乾坤为父母卦的。王船山乾坤并建说的提出，应是受到上述前辈思想的启示，而其创新之处则在于：他不只是把乾坤两卦看做八卦与六十四卦得以形成的根本，而且按照河图模式具体地分析了后者是前者的必然展开，亦即八卦与六十四卦都是乾坤两卦幽明十二阴阳参伍变化而形成或错或综，或错综合一之

^① 《船山全书》第一册，第989页。

象。从而从理论上否定和批评京房的卦气说，邵雍的“一分为二”说，以至朱熹等人一卦生成六十四卦说，从而创立了一系列新的卦象形成的模式。

第二节 乾坤参伍，错综合一

首先，船山提出，乾坤两卦参伍变化，形成错综合一的八卦之象。

何谓“参伍”？何谓“错综”？在解释《易·系辞上》“参伍以变，错综其数”一句时，船山说：“参者，异而相入，阴入阳中，阳入阴中之谓也。伍者，同而相偶，阴阳自为行列之谓也。”又说：“错者，冶金之器，交相拂违之谓”，“综者，以绳维经，使上下交织者，互相升降之谓也”。“错以相应”，“综以相报”^①。这是说，所谓“参”，是指阴爻与阳爻相交、相参。“伍”则是指阳（奇）与阳为伍，阴（偶）与阴为伍。所谓“错”，是指卦与卦之间爻象相反（“交相拂违”）而相应，或者叫异体相错。“综”则是指同一卦的上体与下体相互颠倒易位而成另一卦，或者叫同体相综而相报。船山按照他的“并建”原则，首先论述乾坤两卦衍出六子卦。他说：“乾坤合用，而乘乎不测，以迭相屈伸于彼此，其全用而成广大之生者，则为乾坤。乾不孤施，坤不独与，则来以相感，德以相受，分应于隐现之间，而为坎、离、震、艮、巽、兑。”^② 这是说，六子卦是乾坤两卦幽明十二阴阳彼此迭相屈伸、相感相受合用而成。其次序是：

① 《船山全书》第一册，第553页。

② 《船山全书》第一册，第1095页。

1. 乾坤首建（如图）。它源自河图或太极阴阳奇偶之数。

乾 ☰

坤 ☷

按照船山“并建”思想，上图之乾，六阳背后有六阴；上图之坤，六阴背后有六阳，亦即所谓“乾坤并建，位极于定，道极于纯，十二位阴阳具足”^①。其表现则是，“乾见则坤隐，坤见则乾隐”，“方建乾而建坤，以见阴阳之均备”^②。

2. 由乾坤两卦中位参伍变化而形成坎离两卦。即：

坎 ☵

离 ☲

船山分析：坎离两卦是由乾坤两卦参伍变化而来。其特点是，“以中位为正”，即“坎得乾之中，离得坤之中”。而从错综之象来看，乾与坤，坎与离均为“有错而无综”，亦即所谓“对待相错”之象。它包涵天与地高卑不移，虚实不改的深刻内涵，也象征水与火“不从不革，不曲不直”的不变性质。也就是船山所说的，“天虽周行而运行乎上，地虽四游而运行乎下，而高卑不移，虚实不改。水火不变，不从不革，不曲不直，其性不易，其质不迁”^③。

3. 由乾坤两卦“交为往来”生成震、艮、巽、兑四卦。即：

震 ☳ 艮 ☶ 巽 ☴ 兑 ☱

船山认为：按照《周易》“阳先后”乃“理之顺”的思想，乾坤两卦，阳交于阴为震、艮，阴交于阳为巽、兑（按：此为乾坤一、四，三、上爻分别相交，因二、五爻已交成坎、离），所以其次序应是“震、艮为先，巽、兑为后”。前者乃是乾坤两卦“以交为往来”的“一经一纬之道”，后者则是乾坤两卦“阴阳之

① 《船山全书》第一册，第1096页。

② 《船山全书》第一册，第1096页。

③ 《船山全书》第一册，第1097页。

动，一上一下”的“变之复”。而由于震、艮，巽、兑四卦“阴阳不宅其中”^①，阴阳皆不处中位，因而尽管此四卦“有错有综”，但却只“用综而不用错”^②。原因是，只有如此，才能清楚地显现出乾坤两卦十二阴阳往来流行的本数。否则，仅从错卦分析，则震与巽错，艮与兑错，就会是，前者为八阴四阳，后者为八阳四阴，不能显现幽明十二阴阳具足的本数。正是在这个意义上，船山说：“凡综卦合四卦而见阴阳之本数，非震艮之有八阴，巽兑之有八阳也”^③。然而，这样也就进一步说明了六子卦是乾坤两卦十二阴阳自身展开的不同表现形式，而不是如以往卦变说那样，只是以乾之六阳，坤之六阴之间爻象互易而产生出六个子女。

第二，乾坤并建，形成六十四卦。

船山认为：八卦出于乾坤并建，六十四卦的形成也是如此。他说，“乾坤定位以交感而成六子，六子立而与乾坤分功”^④。这是说，六子卦以外的五十六卦，也都是由乾坤两卦及其六子卦“分功”而形成的。为此，船山按八卦两两成对，进行“分功”，将五十六卦分成为乾坤之属，坎离之属，震艮之属，巽兑之属等四个系列。不论哪个系列，都蕴含着由乾坤幽明十二阴阳相交、相合、相杂、相应而形成的天生地化的内涵。

首先是乾坤之属。船山说：“凡乾坤之属，其卦二十六，其象十四”^⑤，即：



























① 《船山全书》第一册，第1097页。

② 《船山全书》第一册，第1097页。

③ 《船山全书》第一册，第1097页。

④ 《船山全书》第一册，第1089页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1099页。

屯	需	师	小畜	泰	同人	谦	随	临
								
蒙	讼	比	履	否	大有	豫	蛊	观
								
噬嗑	剥	无妄	颐	大过				
								
贲	复	大畜						
								

船山所列此二十八卦之次序，其实就是《序卦传》乾坤两卦以后的次序。或许有人会纳闷：船山不是批评《序卦传》为“非圣人之书”吗？为何如此排列卦序？这是一个值得思考的问题。依笔者之见，船山批评《序卦传》，主要是两点：一是批评其以乾为首，而主张以乾坤并建为首，进而认为卦的次序不应是一单卦接着一单卦，而是一对卦接着另一对卦，如乾坤接屯蒙，屯蒙接需讼，需讼接师比等等；二是批评《序卦传》以一种“臆造”的“牵强”之理，说明各卦之间的关系，如说“屯者物之始生也。物生必蒙，故受之以蒙。蒙者蒙也，物之稚也。物稚不可不养也，故受之以需……”

为了说明问题，船山专门剖析了《序卦传》排列卦序的三种“根据”。指出：“其为说也，有相因者，有相成者，有相反者”。^① 比如，说“物生必蒙，故受之以蒙”，这是用的“相因”说，它意味着后卦因前卦而有，是有所“待”。又如，说“物稚不可不养也，故受之以需”，这是用的“相成”说，它意味着前卦资后卦以成，是有所“留”。再如，说“噬者合也，物不可以苟合而已，故受之以贲”，这是用的“相反”说，它意味着前卦与后卦因相反而合。船山批评《序卦传》的上述根据，强调卦序的形成乃是乾坤阴阳“一往一来之经纬”的表现。因而它既“无

① 《船山全书》第一册，第1111页。

待”，也“无留”。惟其“无待”，故“后卦不因前卦所有”；惟其“无留”，故“前卦不资后卦以成”。至于“相反”之说，船山驳斥道：“浑沦之中，随所变合，初无激昂，又何有相反也？！”^①为此，船山力图以一种新的即乾坤并建、错综合一的理论，阐明各对卦序的排列及其内在的逻辑联系。认为：从错综之象来看，此二十六卦，除颐与大过为错卦外，其余二十四卦均为两两相综之卦。它们作为乾坤并建的表现形式之一，体现了乾健坤顺、天地交感，化生万物的德行。船山分析说：乾坤之属之所以能涵盖二十六卦，是因为乾坤两卦之数蕴含天地化生之德。乾为天，坤为地。从屯、蒙至颐等二十六卦，都是天地交感的不同阶段和不同表现形式。他说：“乾坤之德纯，其数九十而得中，乾坤之数老阳则五十四，老阴则三十六；少阳则四十二，少阴则四十八，皆合为九十，故其数多”^②。并且具体分析此二十六卦各对卦的产生及其次序的形成。说：“天地之交感以阳始，故一索得震☳，再索得坎☵，下坎上震，而为屯”；“三索得艮”下坎上艮，“而为蒙”。上述阴阳参伍，天地交感的特点是“阳倡其先，阴定其体”^③。即以乾阳倡先相交之功能与坤阴定体之功能相互作用而形成“物始生而蒙昧”（始生为屯，蒙昧为蒙）之象，说明屯蒙之象是“继天地而生者也”^④，因而形成乾坤之后而屯蒙的卦序。再往下，船山又分析说：“天以其神生水者为需讼”，“地以其化生水者为师比”^⑤。需卦为下乾上坎☵，讼卦为下坎上乾☶。乾

① 《船山全书》第一册，第1111页。

② 《船山全书》第一册，第1099页。

③ 《船山全书》第一册，第1100页。

④ 《船山全书》第一册，第1100页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1100页。

为天，为“气之神”^①，坎为水，所以是“天以其神生水者为需讼”。这里的“神”是指乾阳在全卦中因其处下体或上体的不同，从而形成不同卦象，产生不同“生化”作用之“神”。与需、讼两卦以乾为体不同，师比两卦则是以坤为体，师卦为坎下坤上䷆，比卦为坤下坎上䷇。坤为地，“地函天化”；坎为水，所以是“地以其化成水者为师比”。而上述需、讼、师、比四卦的共同点，则在于“皆以受天地之中者成天地之化”^②。所谓“受天地之中者”，指坎卦在需、讼两卦中是与乾（天）为体，而在师、比两卦中则是与坤（地）为体。再往下是分析小畜与履两卦。船山说：小畜与履两卦的形成，是“天乃以其全体化巽、兑，而下交于阴”的结果。也就是说，当乾与巽合为一体，呈乾下巽上之象时，为小畜；当乾与兑合为一体，呈兑下乾上之象时，为履。乾者，天也，在上，属阳。而巽与兑都属阴卦，所以说是“下交于阴”，同样蕴含阴阳参伍，天地生化的本性。再往下便是泰否，船山分析说：“天既施阴，则合乎地而成泰、否”^③。这是说，乾天施阴于下，与坤地相交，形成泰、否两卦。当其呈乾下坤上之象时为泰䷊；当其呈坤下乾上之象时为否䷋。泰、否两卦同样是阴与阳，乾与坤以不同形式合为一体的表现。如此等等，最后两卦为颐与大过。颐卦为震下艮上，大过卦为巽下兑上。从颐卦看，其下体之震为始，为天之雷，上体之艮为止、为终，为地之山，象征天地生化万物之始终，亦即船山所说的震、艮“合而为颐，而天地之终始备”^④。再从大过卦来看，大过为颐之错卦，

① 《船山全书》第一册，第43页。

② 《船山全书》第一册，第1100页。

③ 《船山全书》第一册，第1100页。

④ 《船山全书》第一册，第1100页。

其下体为巽、为风，上体为兑、为泽，象征“泽风以备地化而应乎顺者”^①。又颐卦中四位为阴，乃六阴之坤所变，大过中四位为阳，乃六阳之乾所变，说明颐与大过也是乾坤两卦变化而成，“颐之有位者纯乎坤；大过之有位者纯乎乾，盖亦乾坤之变”^②。总之，以上二十六卦十四象，归根到底，都是乾坤两卦的展开；而且“颐象离，大过象坎”，则“又以起坎离焉”^③。于是往下便引“起”了坎、离之属。

第二是坎离之属。船山说：“坎离之属，其卦二十，其象十”^④。即：

咸䷞	遁䷗	晋䷢	家人䷤	蹇䷦
恒䷟	大壮䷡	明夷䷣	睽䷥	解䷧
损䷨	夬䷪	萃䷬	困䷮	革䷰
益䷩	姤䷫	升䷭	井䷯	鼎䷱

从错综之象来看，此二十卦，皆为综卦。船山分析说：从咸、恒至革、鼎，之所以为坎、离之属，是因为它们都体现了水火相交的本性，是乾坤并建，阴阳参伍的又一种形式。他说：“坎离者，阴阳相交之盛者也。阳得乾之中而为坎，阴得坤之中而为离，于是而备阴阳交感之德。故其为属也，始乎咸、恒”^⑤。并首先分析咸、恒两卦为：“离中之阴升而上，坎中之阳升而三”，是咸卦；“离中之阴降而初，坎中之阳降而四”，是恒卦。坎为水，离为火，故咸、恒两卦象征“水火升降之始也”^⑥。其次，是遁与

① 《船山全书》第一册，第1100页。

② 《船山全书》第一册，第1101页。

③ 《船山全书》第一册，第11011页。

④ 《船山全书》第一册，第1099页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1101页。

⑥ 《船山全书》第一册，第1101页。

大壮两卦。船山分析说，遁与大壮皆为“坎之合乎乾”者，亦即“坎中之阳升而三以应乎天（按：此天指乾），形成艮下乾上，为遁；“坎中之阳降而四以聚乎阳（按：此“聚乎阳”，指乾）”，形成乾下震上。则为大壮^①。其三，是晋与明夷两卦。船山分析说：晋与明夷皆为“离之丽乎地者也”^②，亦即离、坤合一之象：坤下离上为晋；离下坤上为明夷。其四，是家人与睽两卦。船山分析说，此二卦皆以离为体，象征“火自化”。即：“离中之阴降而初，”形成离下巽上，为家人；离中之阴“升而三”，形成兑下离上，为睽。其五是蹇、解两卦。船山分析说：此二卦皆以坎为体，象征“水之自化”，即“坎中之阳升而三为蹇”；坎中之阳“降而四，为解”^③。其六为损、益两卦。船山认为，此二卦为“水火之交化者”。即“离中之阴升而三，坎中之阳升而上，为损”；“坎中之阳降而初，离中之阴降而四，为益”^④。其七为夬、姤两卦。船山说：此两卦为“火之应乎天者也”，即“离中之阴升而上”，乾下兑上为夬；离中之阴“降而初”，巽下乾上为姤。其八为萃、升两卦。船山认为，此二卦为“火之应乎地者也”。即“离中之阴升而上”坤下兑上为萃；离中之阴“降而初”巽下坤上为升^⑤。其九为困井两卦。船山分析说，此两卦为“水用不登，火道亦替”，亦即“火不与水应而杂者也”。具体说，即“坎欲交离而离中之阴升而上”，形成坎下兑上，为困卦；坎欲交离，而离中之阴“降而初”，形成巽下坎上，为井卦。其十为鼎、革两卦。船山分析说：离中之阴“降而初”，兑下离上，为鼎；离

① 《船山全书》第一册，第1101页。

② 《船山全书》第一册，第1101页。


③ 《船山全书》第一册，第1101页。

④ 《船山全书》第一册，第1101页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1102页。

中之阴“升而上”，离下兑上为革。两卦象征“火自化而无水以济之”，“水火之道变矣”。所以说是“革去故”而“鼎取新”^①。

第三是震艮之属。船山说：“震艮之属，其卦四，其象二”^②。即：

渐 

归妹 

按照《序卦传》，震艮之后为渐、归妹，丰、旅。从错综之象的角度看，此四卦为既相综，又不全相综，既相错又不完全相错的“象之杂”者^③。船山认为：同坎、离相比，震、艮与巽、兑虽同具阴阳相间之象，但其突出的特点是“阴阳杂而不得中”^④，阴阳有往来却交而不合，表现为在形成一卦的上体和下体时，总是一方（或震或艮）存而一方变，比如渐卦艮下巽上，为“巽道犹存而震变”。所谓“震变”，指下体震之“阳杂起而上于三”^⑤。而归妹卦兑下震上，则是“震道犹存而巽变”，为“阴杂起而上于三”。这样的“阴阳交错”便属“象之杂者”。再如丰卦离下震上，本是“震存可以交巽”，但却“巽阴升乎二，不与震应”。而旅卦艮下离上，本是“艮存可以交兑”，但却“兑阴降乎五，不与艮应”。所以船山认为：渐、归妹、丰、旅都属“震巽、艮兑之交而以杂不合”，所以是“杂之尤者也”^⑥。

第四是巽、兑之属。船山说：“巽兑之属，其卦六，其象

① 《船山全书》第一册，第1102页。

② 《船山全书》第一册，第1099页。

③ 《船山全书》第一册，第1102页。

④ 《船山全书》第一册，第1102页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1102页。

⑥ 《船山全书》第一册，第1102页。

四”^①，即：

涣䷺ 中孚䷼ 小过䷽ 既济䷾
节䷻ 未济䷿

从错综之象来看，此六卦中，四卦为两两（涣与节、既济与未济）相综，另两卦（中孚与小过）为相错。船山认为：巽、兑之属的各卦。其特点也是“阴阳相杂而不得中”，同样是“交而不合”；以致在形成二卦的上体和下体时，也总是一方（或巽或兑）存而一方变。比如涣卦䷺下坎上巽，是由益卦变来，益卦䷩下震上巽，本是“巽存可以交震”，可“震阳升乎二不与巽应”，于是便成为涣卦，此为“交而不合”；节卦䷻下兑上坎，是由损卦变来，损卦䷨下兑上艮，本为“兑存可以交艮”，可“艮阳降乎五，不与兑应”，便成为节卦，亦为“交而不合”。再如中孚卦䷼下兑上巽，小过卦䷽下艮上震，此二卦只有“中爻相杂而不应”，说明震巽、艮兑之交，其“杂不可久，将反贞也”。这反贞的表现便是“巽兑交而为中孚，震艮交而为小过”，以及中孚与小过两卦均为“震艮、巽兑之体定而有坎离之象”^②。从而又将返回到“阴阳相交之盛”了。再往下便是既济、未济两卦，前者下离上坎，后者下坎上离。船山认为均是“水火交定”之象，又因其各爻均相应而表现为“乾坤相交之极致”；且此两卦与上述震艮、巽兑的关系是：既济卦䷾为“震阳上升于五，巽阴上升于二，艮阳下降于五，兑阴下降于二”，未济卦则是“震阳上升于二，巽阴上升于五，艮阳下降于二，兑阴下降于五”，以上二者皆为“升降相应，往来而得中者也”^③，如此等等。船山在对六

① 《船山全书》第一册，第1099页。

② 《船山全书》第一册，第1102页。

③ 《船山全书》第一册，第1102~1103页。

十四卦卦序及其错综之象，特别是对既济、未济两卦卦象的形成总结性地写道：“自屯蒙以来，阴阳相交相错，迨是而始定，乃殊途之极则，百致之备理也。故列乾坤于首，以奠其经；安既济未济于终，以尽其纬；而浑沦无垠，一实万变之理皆具，此《周易》之所以合天也。”^① 这是说，从屯、蒙以乾坤阴阳相交开始，到既济、未济标志着“阴阳相交相错”的终结，反映了乾坤并建为经，阴阳相交相错、参伍变化为纬的殊途而同归，一体而百致的法则，此法则乃是宇宙一切杂多的事物存在和变化的根源。“自屯蒙以下，物理之化，人事之几，得失良楮，赅而存焉，其类不一，亦至杂矣，然皆乾坤刚柔交感和合德之固有，不越乎天地之撰也。”^② 故而也可以说，乾坤并建与六十二卦的关系本质上是一种体用关系，“以全易言之，乾坤并建以为体，六十二卦皆其用”^③。这些正是《周易》之所以能“以人合天”的根本所在。

综上所述，船山关于乾坤并建生成六十四卦的辨析，其锋芒所指，首先是对邵雍加一倍法和方圆图说的否定。他尖锐指出：邵子之说一般义理，也无法自圆其说。“邵子挟其加一倍之术以求天数，作二画之卦四，四画之卦十六，五画之卦三十二，于道无合，于数无则，无名无象，无得失之理，无吉凶之应”。更何况，按照所谓“加一倍之术”，其卦画的成倍增加应是没有止境的，“可二画，可四画，可五画，则亦可递增而七、八、九画，然则将有七画之卦百二十八，八画之卦二百五十六，九画

① 《船山全书》第一册，第1102～1103页。

② 《船山全书》第一册，第600页。

③ 《船山全书》第一册，第607页。

之卦五百一十二，渐而加之以无穷无极，而亦奚不可哉！”^①。邵雍提出的方圆图，同样是主观地将六十四卦自上而下地存在与变化固定化、图式化，根本违背了《周易》“周流六虚，不可为典要”的基本原则，也违背了天人之道，“邵子之图如织如绘，如钉如砌，以意计揣度，域大化于规圆矩方之中，尝试博览于天地之间，何者而相肖也？”^②“如邵子之图，一切皆自然排比，乘除增减，不可推移，则亦何用勤勤于德业为耶？”^③

第三，船山从“乾坤而生泰、否以下十卦（即所谓十二辟卦）”，以及十二辟卦生成五十二卦的角度，进而分析了乾坤并建的作用。

十二辟卦说，首先是由孟喜、京房提出的。孟、京倡卦气说，认为由复卦开始，经临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥，直到坤，乃是阳气逐渐生长、上升至于顶点（乾）转为阴气逐渐生长上升、（阳气逐渐消亡）至于顶点（坤）的阴阳彼消此长，此长彼消循环往复的过程。船山吸取了十二辟卦及阴阳消长的概念，却按乾坤并建的思路，从两方面对之进行了改造：其一，认为十二辟卦虽然包含阴阳消长变化之机，并由此生成其他五十二卦，但却不是如卦气说所主张的那样，是阴与阳简单地由无至有、渐长至盛，盛极而衰，渐至于无，彼此消长的循环过程，而是乾坤两卦幽明十二阴阳，因时位不同，参伍变合，彼此消长、互为幽明的过程，归根结底也是乾坤两卦的展开。故而十二辟卦的次序就不应是复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤，而是乾坤、临观、剥复、遁大壮、夬姤。其

① 《船山全书》第一册，第668页。

② 《船山全书》第一册，第668页。

③ 《船山全书》第一册，第669页。

二，以此十二辟卦为“经”分别衍出另外的五十二卦。这就是船山所说的，乾坤两卦幽明十二阴阳“消长之几，为变化之所自出，则是十二卦者以为之经”^①。兹分述如下：

(1) 乾坤并建，生出泰否以下十卦。船山说：“由乾坤而生泰、否以下十卦。十卦皆乾坤所有之通变也。”这里的“通”是指阴阳相交、相参；“变”则是指阴阳升降、往来。这句话的意思是说：泰、否，临、观，剥、复，遁、大壮，夬、姤十卦，说到底都是乾坤两卦幽明十二阴阳，各因其所处之时位，相交相参，升降往来，阳变阴合的不同表现。惟其如此，所以，十二辟卦就不是如孟、京卦气说那样简单地阴阳二气“以次而消长”，而是乾坤两卦幽明十二阴阳在交相参伍过程中，遵循阳先阴后的原则或隐或现、或屈或伸的表现。

首先是乾、坤两卦，其特点是六阴六阳并现，象征天地并存，阴阳至盛。其次为泰、否两卦，每卦三阴三阳，象征天地相交，阴阳之盛，仅次于乾坤。再次为临、观两卦，其特点为“所见者每卦皆为二阳”，次于泰、否，象征天地之交，阴气渐长。再次为剥、复两卦，其特点为“所见者一阳”，象征天地相交，阴气更长，又次于临、观。按照“阳变阴必合”，“长则必有消”的法则，剥、复之后，便是遁与大壮两卦，其特点是“所见者二阴”，象征天地之交，阴气渐消。其后为夬、姤两卦，其特点为“所见者惟一阴”，象征天地相交阴气最少。如此形成十二辟卦的次序。它说明十二辟卦只有屈伸、隐见、消长、多寡的不同，不存在谁有谁无的区别。亦即船山所谓：“乾坤立而必有交，其交有多寡，多因谓之长，寡固谓之消。非消遽无而长忽有，其交之

① 《船山全书》第一册，第1098页。

数，参伍不容均齐，阴阳之妙也。”^①为此，他批评孟喜、京房的卦气说所列的十二辟卦次序，指出其错误的实质在于，坚持一种“本无天地，因渐而成”的无中生有观点，并斥为不合天理，不符实际，不通象数的“戏论”和“鄙说”。“若谓自复而上，历临、泰、大壮、夬而至乾；自姤而上，历遁、否、观、剥而至坤，是本无天地、因渐以成矣。无其理，无其实，无其象，无其数，徒为戏论而已。此京房候气之鄙说也”^②。在解释《易·系辞下》“变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”一句时，船山更进一步批评京房、邵雍等把阴阳消长之序“定居”化、固定化的错误，明确提出：阴阳消长虽有总的框架，却无固定的秩序。而不论是阳长阴消或者是阴长阳消，都会同时体现在两卦相错或四卦两两相综的卦象中，从而表现出幽明十二阴阳的存在。在船山看来，只有如此才是真正把握了《周易》“周流六虚，不可为典要”一语的真谛。他说：“阴阳之气，氤氲而化醇，虽有大成之序，而实无序”，而“易体此以为道，故乾坤立而屯、蒙继，阴阳之交也，无可循之序；十变而得泰、否，八变而得临、观，再变而得剥、复，其消长也无渐次之期，非为京房之乾生姤、姤生遁，以渐而上变：抑非如邵子所指为伏羲之易，乾一兑二、以渐而下变，其变有定居也”^③。

(2) 由十二辟卦分为六组，衍出另外五十二卦。

第一组：乾、坤之属。船山说：“凡乾、坤之属，其卦八，其象四”^④。即：

① 《船山全书》第一册，第1098页。

② 《船山全书》第一册，第1098页。

③ 《船山全书》第一册，第605页。

④ 《船山全书》第一册，第1105页。

屯䷂ 需䷄ 师䷆ 小畜䷈

蒙䷃ 讼䷅ 比䷇ 履䷉

船山解释说：“乾坤为化之最盛，以该十卦之成。凡消长者，皆自此而生。”^① 这是说：乾坤两卦六阴六阳以至盛之化，生成自屯、蒙至小畜、履等共十卦（包括乾坤两卦在内）。首先是屯、蒙。屯、蒙为“乾以二阳交阴”之卦^②。即以“一阳始交于二阴之下，继交于二阴之中为屯”；“继交于二阴之中，遂交于二阴之上为蒙”^③。此二卦为阳长之卦。其次是需、讼。需、讼为坤“以二阴交阳之卦”^④。即坤以一阴始交于乾之四，继交于乾之上，为需；坤以一阴始交于乾之初，继交于乾之三为讼。此卦为阴长之卦。船山认为：乾坤“阴阳盛，各致其交，于此四卦（按：指屯、蒙、需、讼）为始合”；其表现的特点则是在阴阳始化之时，“阳生得中，阴生不得中”。之所以如此，是因为阴行柔道的缘故，“阴之始化不足以中，柔道然也”^⑤。乾坤阴阳“初长而即消”。于是又衍出师、比和小畜、履四卦：“师、比，乾之消也”。“小畜、履，坤之消也。”可见，师、比与小畜、履四卦表示着阴阳消长的法则。这法则不仅表现为“阳消则阴长，阴消则阳长”，而且更表现为“凡消长之理，不遽不渐，出入百变，旋往旋复，旋复旋往”^⑥。不过，船山特别指出，所谓阴阳消长也只是就其显者、明者一面而言，如果结合其隐者、幽者一面，则又是无所谓消长的。“要所谓消长者，自其显而见者言之；若合

① 《船山全书》第一册，第1105页。

② 《船山全书》第一册，第1107页。

③ 《船山全书》第一册，第1106页。

④ 《船山全书》第一册，第1106页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1107页。

⑥ 《船山全书》第一册，第1107页。

其隐而藏者，则无消长。”^① 惟其如此，所以才会有“屯、蒙之错为鼎、革”“需、讼之错为晋、明夷”“师、比之错为同人、大有”“小畜、履之错为谦、豫”^② 等错综之象。船山进而提出：六十四卦本来都为乾坤两卦所蕴涵。之所以又要把这八个卦单列为乾坤之属，则是因为此八个卦的生成，不仅表现乾坤两卦六阴六阳“化之纯盛”，也反映了乾坤两卦阴阳相交，“始动于微”的特点。“六十四卦皆乾坤之有，而独此八卦系之者，自其化之纯盛者而始动于微则如此。”^③

第二组：泰、否之属。船山说：“凡泰、否之属，其卦六，其象三”。即：

同人䷌ 谦䷎ 随䷐
大有䷍ 豫䷏ 蛊䷑

船山认为：由于泰否两卦“分体乾坤之纯”，所以能“继乾坤之盛”而成为第二组^④。他解释说：“泰、否者，三阴三阳适得其均，消长不偏者也。”意思是说，泰、否两卦均为三阴三阳相参相伍，其特点是“阴阳迭为消长”，且“消长必二，阴阳之变同”，故而未有偏颇。并且进而指出，之所以“消长必二”，乃是“大化无渐长之几，能长则必盛也”。“渐长之几”是船山所不赞成的卦气说观点。他认为阴阳相交，不是彼此由渐长至渐消，而是“捷来捷往”，“能长则必盛”，盛即又消^⑤。在泰否两卦所属的卦变中，具体地说就是“否长二阳于初、三为同人”；与此同时，“泰长二阳于四、上为大有”。“泰长二阴于初、二为谦”，

① 《船山全书》第一册，第1107页。

② 《船山全书》第一册，第1107页。

③ 《船山全书》第一册，第1107页。

④ 《船山全书》第一册，第1105页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1097、1109页。

与之同时，“否长二阴于五、上为豫”。以上四卦表示“阴阳迭为消长”。至于随、蛊两卦，船山则认为是属于“大变之卦”，其表现为：“泰仅留上一阴、下一阳而中位皆变”，成为随；与之同时，“否仅留上一阳，下一阴而中位皆变”，成为蛊；且与前四卦只是相综不同，随、蛊两卦是“错综同德”，即既相错又相综，所以“其变大矣”^①。

第三组：临、观之属。船山说：“凡临、观之属，其卦二，其象一。”即：

噬嗑 ䷔

贲 ䷖

船山分析说：临观为“二阳之卦”，其特点是表示“泰、否之阳渐消”^②。在解释临、观之属包括噬嗑、贲两卦时，说：临卦“阳迁于四，与所长之上九合而函五”为噬嗑；观卦“阳迁于三，与所长之初九合而函二”，为贲。并进而分析说：“盖临、观，剥、复之际，阳道至微，不能顺以消受，杂乱起而后阳乃不绝，故噬嗑故强合，贲为强饰。”^③ 这意思是说，噬嗑卦与贲卦处于临、观与剥、复之际，象征着阳道渐至衰微，但又不能顺其势而消灭，所以其卦象便表现为以刚合柔的“杂乱起而后阳不绝”^④。既然是“杂乱起”而后才“阳不绝”，所以噬嗑之合，便是一种“强合”，而贲卦之饰，也只是一种“强饰”。

第四组：剥、复之属。船山说，“凡剥、复之属，其卦八，其象六”^⑤。即

① 《船山全书》第一册，第1107～1108页。

② 《船山全书》第一册，第1105页。

③ 《船山全书》第一册，第1108页。

④ 《船山全书》第一册，第1108页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1105页。

无妄䷘ 颐䷚ 大过䷛ 坎䷜ 离䷄ 咸䷞
 大畜䷙ 恒䷟

船山分析说：与临、观相比，剥、复两卦的特点为“阳再消而为一阳（按：与临、观比），阳之消止矣，消则必长”以及“消之极，则长之不容不速”之象^①。在分析剥、复之属卦时，他首先分析无妄、大畜两卦：“剥长为太畜，而艮体存；复长为无妄而震体存”。意思是说，剥卦下体三阴变为三阳，保留上体之艮，即为太畜；复卦上体三阴变为三阳，保留下体之震即是无妄。此种三阴变三阳，便是“消之极，长之不容不速”的变。至于自颐、大过以下至咸、恒等六卦，虽然也是由剥、复两卦所变，但其变化又有所不同：以复卦震下之阳为始，剥卦艮上之阴为终，如此震、艮合而为颐。“震艮者，阳之所自终始，故合震、艮而为颐”^②。而颐卦的错卦便是大过卦，也就是船山说的“至于颐而阳卦之变止矣，则见其所隐，而大过以来”。颐卦为“阳消之极”，其阳爻“有位之位皆阴处之”。而大过则为阴消之极，阳爻多有位而阴爻多失位，“大过，阳处于位而阴摈矣，阴消之尤也”^③。如此阴阳“迭相为消，所以为变化之枢也”^④。这变化之枢表现为“消则必长，失则必得，往来之机，速于响应”，于是便形成“颐有离像而失位，二阳旋得乎中，则为坎；大过有坎象而失位，二阴旋得乎中，则为离”^⑤。这是说，颐卦的整体卦象像离卦，但其中阴阳之爻皆不当位，其二阳爻由初、上变为二、五，便成为坎卦。同样，大过卦整体卦象像坎卦，但其中阴

① 《船山全书》第一册，第1105页。

② 《船山全书》第一册，第1108～1109页。

③ 《船山全书》第一册，第1109页。

④ 《船山全书》第一册，第1109页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1109页。

阳之爻皆不当位，其二阴爻由初、上变为二、五，便成为离。船山又分析说，颐、大过、坎、离，此四卦的特点是“皆定位于中”，其“阴阳消长皆不失其权衡”^①。这“权衡”是指阴阳权衡，即颐与大过合为一体，方可见六阴六阳；同样，坎、离合为一体，方可见六阴六阳；由不失权衡而渐返于均衡，“权衡定而阴阳渐返于均”，于是大过上体之阴生于二为咸；生于五为恒，而咸、恒两卦又是坎、离两卦之中爻互为升降而成：离中之阴上升为兑，坎中之阳上升为艮；兑艮合而为咸卦。咸之综卦即是恒卦。故而咸、恒两卦可见者均为三阴三阳，与泰、否同，意味着自泰、否以来，阳消过程的终止，往下即是阴消的开始，即所谓“阴阳均定而消长生焉”^②。

第五组：遁、大壮之属。船山说：“凡遁、大壮之属，其卦八，其象四”^③。即：

晋䷢ 家人䷤ 蹇䷦ 损䷨
明夷䷣ 睽䷥ 解䷧ 益䷩

船山分析说：遁与大壮均为四阳二阴之卦，意味着“阴之消以渐”，或者说“阴于是而消矣”。然而，“消则必长”，晋与明夷为阴长而据其中，“阴进而阳伤也”^④，同样，遵循阴阳消长的法则，“其长甚则又消”^⑤。所以便形成“家人、睽，阳又长而阴反其消”，即“明夷阳上长居五之中而为家人；晋阳下长居九二之中而为睽”。接着，又“阴不久消”，消则必长，“阴长于初、

① 《船山全书》第一册，第1109页。

② 《船山全书》第一册，第1109页。

③ 《船山全书》第一册，第1106页。

④ 《船山全书》第一册，第1109页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1109页。

上而为蹇、解”。“此四卦互相为错”^①，即家人与解错，蹇与睽错，十二阴阳捷隐捷现。最后是蹇、解二卦“再消长而定之以损、益”。损、益两卦均为三阴三阳，但“损三之阳不复为泰以益上；益四之阴不复为否以益下”^②。并未形成泰否、阴阳“平其争而后阴安于消”^③之象，而是阴继续消减，所以便又进入夬、姤阶段。

第六组：夬、姤之属。船山说：“凡夬、姤之属，其卦二十，其象十一”^④。即：

萃	困	革	震	渐	丰	巽	涣	中孚	小过	既济
升	井	鼎	艮	归妹	旅	兑	节			未济

船山分析说：夬、姤两卦的特点及其变化过程是，“阴消之极，消亦且长，于是而阴阳交相为进退，以极变化之繁，至于既济、未济，而后复于泰、否之交”^⑤。这是说，夬、姤两卦为阴消之极。阴消极，“故阴愤盈而骤长”^⑥，其表现是：夬之下体骤增三阴，“阳乃聚处而保其位于五”为萃；阳聚处而保其位“于二”，为升。阴长极又会渐消，于是“阳乃渐生以得中，而终陷于阴中，为困、井”^⑦。即萃卦一阳生于下体之中而为困、井之象。困井之象杂矣。按照“水火相资”的原则，“因困、井之巽、

① 《船山全书》第一册，第1109页。

② 《船山全书》第一册，第1109页。

③ 《船山全书》第一册，第1109页。

④ 《船山全书》第一册，第1106页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1106页。

⑥ 《船山全书》第一册，第1109页。

⑦ 《船山全书》第一册，第1109页。

兑而水贸为火”^①，即困之上体兑、井之下体巽不变，只变其共有之坎水为离火，“以增乎阳”，即成鼎、革两卦。船山分析说：鼎、革二卦均含二阴，说明“阴之难于消”，于是又长二阴而为震、艮。然而，“阴虽长而体则阳（按震、艮皆为阳卦）”，于是，又出现“阳乃召阳以长居于中位”而为渐与归妹两卦之象。渐与归妹为既错且综的“变之尤”之卦。自此而下，丰、旅、涣、节四卦为“阴阳皆均”^②之象。具体地说，便是“阴上下皆中而为丰、旅”；“阳上下皆中而为节、涣”，且“四卦交错以为均”^③。即丰卦与涣卦相错；旅卦与节卦相错，每一卦均为三阴三阳，而震、艮与巽、兑，每卦或为二阳四阴，或为二阴四阳，形成“四卦相错（按：指震与巽相错，兑与艮相错）以互胜”之势，如此“消长迭乘，而一阴一阳之局讫成，则阴阳各相聚合以持消息之终”。其后，便是“阳长而保阴以为中孚；阴长而含阳以为小过”，中孚似离象，小过似坎象，“中孚一离也，小过一坎也”^④，坎离相合即为既济、未济两卦。此两卦卦象表示阴阳“相杂而安”，象征“天地之化，于斯备矣”。之所以如此，是因为此两卦的卦象意味着阴与阳“长之无可复长也，消之无可复消也，而一阴一阳尽。泰、否之交，既济、未济斟酌常变，综之则总十卦消长之文，错之则兼乾坤六阴六阳之质，无有畸焉，无有缺焉。故《周易》者，浑成者也”^⑤。这是说，既济、未济两卦，既错又综。从其相综而言，总括十卦消长往来之文；从其相错而言，兼有乾坤六阴六阳之质，其阴阳爻象或一阴一阳，或一阳一阴，依

① 《船山全书》第一册，第1109—1110页。

② 《船山全书》第二册，第1110页。

③ 《船山全书》第一册，第1110页。

④ 《船山全书》第一册，第1110页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1110页。

次排列，既无偏畸，又无欠缺，深刻体现了《周易》乾坤并建，阴阳变易浑成一体的本性。

第四，船山有一个著名的观点：“易之全体在象”^①，可见他对卦象是十分重视的。为此，他不仅以乾坤并建为根本出发点，从八卦、六十四卦、十二辟卦象的形成进行了逐项的探讨，而且还专门从错综成象的角度，综合地、系统地剖析各个卦象之间的联系。指出：“六十四卦向背颠倒而象皆合错。象三十六，其不可综者八。凡综之象二十八，其可综者固可错也。合四卦而一纯，则六阴六阳之全再备矣。错者捷错，综者捷综，两卦合用，四卦合体，体有各见而用必同轴”^②。这是说，六十四卦或向或背，或颠倒往来所显现的六阴六阳，它们之间分别形成两两相错的关系。这种关系归结起来有三十六象：八错卦（即不可综之卦），有八象；四十八综卦（其可综者固可错也），有二十四象；八错综同象之卦，有四象。凡是错卦，两卦合为一体，即可见六阴六阳，这叫做“两卦合用”。凡综卦则四卦合为一体，可见者亦为六阴六阳，这叫做“合四卦而一纯，则六阴六阳之全再备”，或者说是“四卦合体，体有各见而用必同轴”。这“同轴”就是指乾坤并建之轴。为此，船山将六十四卦错综之象又分为三组并分别加以解释：

第一组：错卦。船山说：“凡错而不综之卦八，即以错相从，见六阴六阳皆备之实”^③。此八个卦，有八象，即：

乾䷀ 颐䷚ 坎䷜ 中孚䷼
坤䷁ 大过䷛ 离䷄ 小过䷽

① 《船山全书》第一册，第 587 页。

② 《船山全书》第一册，第 1194 页。

③ 《船山全书》第一册，第 1103 页。

船山分析：此八个卦所表现的特点是：以乾、坤为始，以中孚、小过为终，而又以颐、大过、坎、离四卦“位乎中”，从而表现出“天地水火有定体”^①的法则。因为，从颐与大过两卦卦象看，其外貌“像坎、离”，而“内备乾、坤之德”，以“其有位者（按：指二至五爻之象）一乾坤之纯也”^②。再从中孚与小过两卦卦象来看，则其外貌“像乾、坤”，而“中含坎、离之理”，以“其致用者（按亦二至五爻之象）一坎离之交也”^③。正是基于以上分析，船山认为，此八个卦，表现出“天地水火有定体”，且由于“其志定，其守贞，其德凝，故可以始，可以终，可以中”，从而为其他各卦“变化所自生也”^④，成为其他各卦变化的根源。

第二组：错综同象之卦。船山说：“凡错综同象之卦，其卦八，其象四”^⑤。即：

泰䷊ 否䷋ 随䷐ 蛊䷑ 渐䷴ 归妹䷵ 既济䷾ 未济䷿
否䷋ 泰䷊ 蛊䷑ 随䷐ 归妹䷵ 渐䷴ 未济䷿ 既济䷾

船山分析说：此八个错综同象的卦，每对卦合为一体，可见者均为六阴六阳。其特点是“其德成乎异之甚”，它们之间的卦德差异极大，“虽变更往来而亦不齐也”，比如“泰”为“通”而“否塞”；“随”为“从”而“蛊”为“改”；“渐”为“贞”而“归妹”为“淫”；“既济”为“成”而“未济”为“毁”；等等。而不如屯与蒙、师与比，同人与大有，损与益等卦，它们之间的卦德是相辅相成的，“非若屯、蒙相仍；师、比相协；同人、大

① 《船山全书》第一册，第1103页。

② 《船山全书》第一册，第1103页。

③ 《船山全书》第一册，第1103页。

④ 《船山全书》第一册，第1103页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1103页。

有相资；损、益相剂之类也”^①。

第三组：综卦。船山说：凡综卦，“其卦四十八，其象二十四”^②。即：

屯䷂	需䷄	师䷆	小畜䷈	临䷒
蒙䷃	讼䷅	比䷇	履䷉	观䷓
鼎䷱	晋䷢	同人䷌	豫䷏	遁䷗
革䷰	明夷䷣	大有䷍	谦䷎	大壮䷡
噬嗑䷔	剥䷖	无妄䷘	咸䷞	家人䷤
贲䷖	复䷗	大畜䷙	恒䷟	睽䷥
井䷯	夬䷪	升䷭	损䷨	解䷧
困䷮	姤䷫	萃䷬	益䷩	蹇䷦
震䷲	丰䷶	巽䷸	涣䷺	
艮䷳	旅䷷	兑䷹	节䷻	

船山分析说：凡是综卦都有与其相错之卦，“凡综卦有错”，比如屯、蒙与鼎、革，需、讼与晋、明夷，师、比与同人、大有，小畜、履与豫、谦，临、观与遁、大壮，噬嗑、贲与井、困，剥、复与夬、姤，无妄、大畜与升、萃，咸、恒与损、益，家人、睽与解、蹇，震、艮与巽、兑，丰、旅与涣、节等，均为相错之卦。而由于这相错之卦不在综卦本身，故而这里便只“用综不用错”。船山认为：《周易》卦序的形成，乃是乾坤并建，阴阳参伍消长变化，“错综相比，合二卦以著幽明屈伸之一致”的过程和表现；不论是六子卦“分功”引出五十六卦，抑或是十二辟卦“分功”引出五十二卦都是如此；在卦序形成的过程中，卦与卦之间只有或错或综、或错综同象的阴阳“犬牙相互函受”，

① 《船山全书》第一册，第1109页。

② 《船山全书》第一册，第1108页。

而无“同分之畛以成连续之迹”的时间上的必然联系^①。也就是说，后一对卦接前一对卦，主要是乾坤阴阳“以次而变合”，而不是“以次而消长”^②。惟其如此，所以卦与卦之间，其卦义便不必定是“因后起之名义而为次”^③，而会呈现出多种多样的情况。一般地说，相错之卦，卦义相反，“卦之相错者，理亦对待”^④。如乾与坤，需与晋，剥与夬等。但也有“因错而相合者”，“如蒙、革，师、同人之类”。也还有的卦“于错于综并不相涉者”如小畜与履、谦与豫之类^⑤。由此可见，卦义与卦象的关系是卦义存在于卦象之中；先有卦象，后有卦义。卦义是圣人因卦象而起的名义，“名义起于有象之余，人之所以承天，初非一致也”^⑥。这就不仅进一步否定了《序卦传》以“牵强”之理，解释卦序的观点，更是深入批评了京房的八宫说和邵雍的先天易，就如同他在《周易内传·系辞下》中所分析的：“乾坤立而屯蒙继，阴阳之交也，无可循之序。十变而得泰否，八变而得临观，再变而得剥复，其消长也，无渐次之期，非如京房之乾生姤、姤生遁，以渐而上变（按：此即京房八宫图式），抑非邵子所指为伏羲之易（按：即所谓先天易），乾一兑二以渐而下变，其变动有定居也”。不仅如此，船山还进而分析京房邵雍等之所以陷于谬误，根本原因在于不懂得乾坤并建、幽明十二、阴阳合德，错综合一之理，以致于“见乾则疑无阴，见坤则疑无阳，见夬、姤则疑无剥、复，见屯、蒙则疑无鼎、革，因幽之不见则疑

① 《船山全书》第一册，第1111页。

② 《船山全书》第一册，第1099页。

③ 《船山全书》第一册，第1104页。

④ 《船山全书》第一册，第64页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1100—1105页。

⑥ 《船山全书》第一册，第1100—1105页。

其无，则是毁之矣。毁乾坤十二位之实体，则六十二之错综，何以趋时而应变哉！”^① 船山强调指出：只有深刻把握乾坤并建，错综成象的法则，才是真正把握了《周易》的本性和精髓，也才能正确地运用《周易》的根本之理，指导自己的实践，以成就日新而富有的修己治人之大业。为此，他概括性地写道：“易以乾之六阳，坤之六阴大备而错综以成变化为体，故乾非无阴，阴处于幽也；坤非无阳，阳处于幽也；剥、复之阳非少，夬、姤之阴非微，幽以为緼，明以为表也。故曰‘易有太极’，乾坤合于太和而富有日新之无所缺也”^②。“《周易》并建乾、坤于首，无有先后，天地一成之象也。无有地而无天、有天而无地之时，则无有乾而无坤、有坤而无乾之道，无有阴无阳、有阳无阴之气，无有刚无柔、有柔无刚之质，无有仁无义、有义无仁之性，无阳多阴少、[阴多阳少]，实有而虚无，明有而幽无之理，则屯、蒙明而鼎、革幽，鼎、革明而屯、蒙幽，六十四卦，六阴六阳具足，屈伸幽明各以其时而已。故小人有性，君子有情，趋时应变者惟其富有，是以可日新而不困。”^③

① 《船山全书》第一册，第 277 页。

② 《船山全书》第一册，第 272 页。

③ 《船山全书》第一册，第 276 页。

第九章 四圣同揆，象爻一致

如果说，“以乾坤并建为宗，错综合一为象”的命题，是船山象数易的纲领，那么，“四圣同揆，象爻一致，占学一理，得失吉凶一道”的命题，便是船山义理易的核心。不仅如此，船山通过对后一命题的详细论述，突出地表现了他治易的根本旨归是在于探求天人之理。只有把住这一点，才能深刻理解为什么船山在提出“易之全体在象”的同时，又盛赞程颐的易学，称道它是使《周易》得以发挥“大用”的重要典籍。“程子之《传》，纯乎理事，固《易》大用之所以行也”^①。

第一节 四圣同揆的涵义

这一节，先讲“四圣同揆，象爻一致”的内涵及其意义。

什么是“四圣同揆”？“四圣”，是指伏羲、文王、周公、孔子。“揆”，指尺度、准则。“四圣同揆”是指自伏羲画卦，中经文王、周公，直到孔子作《传》，四位先圣所论之《易》，其中蕴含一脉相承的天人之道和天人之理，或者说蕴含有同一的是非得失的尺度和准则。正是在这个意义上，船山说：“伏羲氏之始画

^① 《船山全书》第一册，第653页。

卦也，即阴阳升降多寡隐见而得失是非形焉，其占筮，其理备”^①。又说：“夫文王、周公所系之辞，皆人事也，即皆天道也；皆物变也，即皆圣学也；皆祸福也，即皆善恶也。其辞费，其旨隐，藏之于用，显之于仁，通吉凶得失于一贯，而帝王经世，君子穷理以尽性之道，率于此而上达其原”^②。这后一句话中的“上达其原”，就是指伏羲始画卦所蕴含的“无不皆备”的天人之道和天人之理。

关于“四圣同揆”的思想，在船山以前，许多义理派易学家诸如程颐、张载等都是认同的；只有邵雍一类象数派才持否定态度。邵雍提出先天易、后天易的概念，把伏羲易与文王易割裂开来，看成是两回事，这对朱熹产生了影响。朱熹主观认定，孔子将元亨利贞作为乾卦四德并非文王之意，后又以之为“根据”，提出所谓“伏羲易自是伏羲易，文王易自是文王易，孔子易自是孔子易”的论断，否定四圣同揆说，从而使本来就有的分歧更加表面化、尖锐化了。王船山是坚决反对朱熹这一观点的。在《周易内传·发例》中，他从《周易》的产生及其发展的角度，阐明自己的立场。指出：自伏羲画卦到孔子作《传》，易学确有一发展过程，这过程乃是后圣发前圣之蕴的过程，是先圣对同一的天人之道和天人之理认识的深化和阐发的过程，故而诸圣所论之《易》无本质的区别，而是一脉贯通的。为此，船山对孔子以前《周易》的发展作了历史的、具体的，然而又是概括的分析。他说：“伏羲氏始画卦也，而天人之理尽在其中矣。上古简朴，未遑明著其所以然者以诏天下后世”，“文王起于数千年之后，以‘不显亦临，无射亦保’之心得，即卦象而体之，乃系之彖辞，

① 《船山全书》第一册，第505页。

② 《船山全书》第一册，第505页。

以发明卦象得失吉凶之所系。周公即文王之彖达其变于爻，以研时位之几而精其义。孔子又即文、周彖、爻之辞，赞其所以然之理，而为《文言》与《彖》、《象》之传，又以其义例之贯通与其变动者，为《系传》、《说卦》、《杂卦》者，使占者、学者得其旨归以通其殊致”。因此，“盖孔子所赞之说，即以彖传、象传之纲领，而彖、象二传即文、周之彖、爻；文、周之彖、爻即伏羲之画象，四圣同揆，后圣以达先圣之意，未尝有损益也”^①。值得特别指出的是：船山之所以如此强调四圣同揆，其思想的重要和精彩处，是在于坚持《周易》象数及其蕴含的义理的客观性。在船山看来，《周易》之理作为一种客观法则，它是不依人的主观意志为转移的。惟其如此，所以其根本原则便不容有所损益，后圣对先圣之易也不会有所损益。而朱熹以乾卦四德为例，认定四圣之易，各有不同，也就是认为后圣对前圣有所损益，实际上是抹杀了《周易》之道和《周易》之理的客观性，把它看成是人们可以随心所欲，主观臆造的东西。这自然是对文王、周公、孔子等先圣的贬低和亵渎。“使有损益焉，则文、周当舍伏羲之画而别为一书，如杨雄《太玄》、司马君实《潜虚》、蔡仲默《洪范数》之类臆见之作。岂文、周之才出于数子之下而必假于羲画？”“使有损益焉，则孔子当舍文、周之辞而别为一书，如焦贛、京房、邵尧夫之异说。岂孔子之知出于数子之下，乃暗相叛而明相沿以惑天下哉？”^②。不仅如此，否定《周易》之道与《周易》之理的客观性，更严重的还在于，为包括陈抟、邵雍乃至《火珠林》鬻技之术在内的种种邪说大开方便之门，影响所及，“侮圣人之言，违天地之经”，后果不堪设想。为此，船山不无愤慨地

① 《船山全书》第一册，第649页。

② 《船山全书》第一册，第649页。

写道：“繇此思之，则谓文王有文王之易，周公有周公之易，孔子有孔子之易，而旷世不知年代之余，忽从畸人得一图一说而谓为伏羲之易，其大谬不然，审矣。”^①“世之言《易》者曰：《易》者意也，唯人之意而《易》在。呜呼！安得此大乱之言而称之哉。此盖卜筮之家，迎合小人贪名幸利畏祸邀福之邪心，诡遇之于锱铢之得丧，窥伺其情，乃侮圣人之言、违天地之经以矜其前知，而学者因袭其妄，以之言微言大义之旨，如‘元亨利贞，孔子之言四德，非文王之本旨’之类，竟以先圣通志成务、穷理尽性之制作，为《火珠林》鬻技之陋术，易之所以由明而晦也”^②。

如上所述，船山强调四圣同揆，从认识论角度看，是坚持《周易》之道的客观性。但同时它又是为其“彖爻一致”的命题作理论铺垫。因为，既然是四圣同揆，后圣发前圣之蕴，那么，其逻辑的结论便应是彖爻一致，而不可能是彖爻之义迥然悖离。这也就是船山所说的《周易》“以爻不背彖为第一义”^③。

第二节 彖爻一致，爻必依于彖

什么是“彖”？什么是“爻”？按《周易》的本义，“彖”是指的“彖辞”，在这里则是指的卦辞或一卦之义。《易·系辞》说：“彖者，言乎象者也”。唐孔颖达解释说：“彖谓卦下之辞言，说乎一卦之象也”。但更多的人是指说明卦辞的辞为彖辞。“爻”是指的爻辞和一爻之义。后来的《彖传》是对《彖辞》的解释，

① 《船山全书》第一册，第650页。

② 《船山全书》第一册，第650页。

③ 《船山全书》第一册，第662页。

《小象传》则是对爻辞的解释。在船山看来，研究象爻关系，必须以孔子《系辞传》（按：孔子作传是船山的看法，历史上颇有争议）为根本指导，否则将会使整个研究陷入误区。他说：“昔者夫子既释彖爻之辞，而天下之未审其归趣，故《系传》作焉。求彖、爻之义者，必遵《系传》之旨，舍此无以见易”^①。并明确提出，象与爻的根本关系是“爻之必依于彖”^②。不仅如此，船山还认为，对于这一命题可以从多角度予以理解。首先，从材质与效用的角度说。彖是材，爻是效，是因材质而发生的效用，“彖者，材也；爻者，效也。材成而斲之，在车为车，轮輿皆车也；在器为器，中、边皆器也。各效其材，而要用其材”^③。这是说，彖，好比制造车子或其他器物的材料。运用它既可以做成车身，也可以做成车轮，还可以制成其他的器物。尽管车身车轮以及其他器物之间，效用各不相同，但都是用同一材料做成的，其本性是同一的。因此，爻便离不开彖。其二，从本体与作用的角度讲，它们是体与用、本源与派生的关系。彖是体，爻是体之用。前者是本原，后者是由本原派生的。在解释《系辞下》“易之为书也，原始要终，以为质也”一句时，船山分析说：“‘质’，定体也。以全易言之，乾坤并建以为体，六十二卦皆其用；以一卦言之，彖以为体，六爻皆其用，用者用其体也。原其全体以知用之所自生，要其发用以知体之所终变。舍乾坤无易，舍彖无爻，六爻相通共成一体，始终一贯，义不得异”^④。并明确指出，彖作为材，乃“体质之谓。效天下之动则其用也。有此体乃有此

① 《船山全书》第一册，第661页。

② 《船山全书》第一册，第861页。

③ 《船山全书》第一册，第661页。

④ 《船山全书》第一册，第607页。

用，用者用其体，惟随时而异动耳”^①。其三，从整体与部分角度看，船山认为彖是整体，爻是部分。二者不可分离，部分更依存于整体。他曾以一棵树与其枝干叶花关系和一架车与其辐轂衡轴关系为例，说明这种关系，并进而认为其本质上也是体与用的关系：“一木之生，枝茎叶花合而成体者，互相滋也。一车之成，辐轂衡轴分而效用者，功相倚也。其生也，不相滋则破而无体；其成也，不相倚则缺而废用。故爻倚彖以利用，抑资于彖以生而成体。”^② 这是说，一棵树是由枝干叶花“互相滋”而成的整体，枝干花叶都依树的整体而存在并发生各自的效用；一架车是由辐轂衡轴“互相倚”而成的整体，辐轂衡轴者依车的整体而存在，并发生各自的效用。离开树的整体，谈不上枝干花叶的存在与效用；离开车的整体也谈不上辐轂衡轴的存在与效用。这树与车的整体就好比彖，其枝干花叶、辐轂衡轴就好比爻。可见离开彖的整体是谈不上爻的存在和效用的。其四，从动静、经权关系角度看，船山认为，彖是静，是“经”，爻则是动，是“权”。动与“权”必须以静与“经”为本。也就是他所说的：“彖静而爻动。动者，动于所静，静者固存也”^③。“彖为爻材，爻为彖效，以彖之经，求爻之权，未有不针芥相即也”^④。不仅如此，在船山看来，以上种种彖与爻的关系又可概括为同归与殊途，一致与百虑的关系。彖为同归与一致，爻则为殊途与百虑。殊途虽多，终需同归；思虑虽百，必臻一致。否则便是舍本求末，舍大就细。他认为，朱熹之所以坚持四圣不同揆的错误观点，其认识根源盖在

① 《船山全书》第一册，第587页。

② 《船山全书》第一册，第1060页。

③ 《船山全书》第一册，第1061页。

④ 《船山全书》第一册，第662页。

于此。“故曰‘同归而殊途，一致而百虑’。舍其同归一致，叛而之他，则途岐而虑诡于理，虽有卮言之不穷，犹以条枝为栋梁，析豫章为蒸薪，材非其材，乌效哉？说易者于爻言爻而不恤其彖；于彖言彖，而不顾其爻，谓之曰未达也，奚辞！”“易之辞简而理微，舍其同归一致，而叛离以各成其说，简者莫能辨也，微者可移易而差焉者也，则亦可诡遇以伸其说，而为之言曰，文自文也，周自周也，孔自孔也，则亦终莫能悟也”^①。

船山强调彖爻一致，彖为材，爻为效；彖为体，爻为用；彖为整体，爻为部分；彖为经，爻为权；彖为同归一致，爻为殊途百虑等等，从逻辑上多方面相当充分地论证了彖爻不可分，爻依于彖的关系。然而，在实际的卦爻辞中，却似乎又存在“矛盾”现象：有的卦，仅凭爻象难以理解其爻辞；有的卦，其卦辞、彖辞与某些爻的爻辞，从字面上看，意义甚至似乎恰恰相反。这些现象的存在，也是一些人之所以怀疑彖爻一致，四圣同揆的一个重要原因。为此，船山专门提出一个“卦各有主”，“六爻合一”的重要解卦原则，并对之做了一番辨析。什么是“卦各有主”、“六爻合一”？所谓“卦各有主”，是指除乾坤两卦“以纯为道”，故而乾卦之“九五虽尊，不任为群阳之主，而各以时乘”；坤卦“六二虽正，而下不能释初六之凝阴，上不能息上六之龙战”，亦不可为主外，其余六十二卦之各爻皆为阴阳相杂而有主辅之分；其为主之爻常统率并决定全卦之义。此一解卦方法最早源自京房“定吉凶，只取一爻之象”^②一语。以后王弼在《周易略例·明象》中更明确提出“一卦之体，必由一爻为主，则指明一爻之美，以统一卦之义”。船山继承前辈这一解卦思路，并作了重要

① 《船山全书》第一册，第661页。

② 《京房易传·姤》。

的改造与发挥。所谓“六爻合一”，在船山看来，是指六爻之义“共成一体”，因而在解卦时应首先从总体上把握一卦之德，方可深刻把握一爻之义。这两者又是与为主之爻相互联系的，只有抓住为主之爻，才能把握六爻合一之体；只有把握六爻合一之体，亦即把握全卦之德，才能深刻了解各爻之义。不过，船山又认为，一卦之中，为主之爻，不必定如京房、王弼所说的只是一爻，在不少情况下可能是两爻，并分析判定为主之爻，至少可以有如下五种情况：

(1) 有“专主一爻行乎众爻之中者”。这是指一爻为主的卦。如履卦䷉，为下兑上乾，五阳一阴。全卦以六三爻为主。船山分析说：“履，唯六三为柔履刚”，“则余爻之阳皆为所履，不可于外三爻而言履他爻。初、二与三同为兑体，虽在履道而未履乎刚，故啞不啞不与焉”^①。这是说，履卦全卦之中心观念，从卦象而言，乃是“柔履刚”，所以六三爻便为主爻。所谓“不可于外三爻而言履他爻”，这“外三爻”乃是指九四、九五、上九三爻。六三爻履九四、九五、上九之刚，从爻象看，乃“失位而居进爻，又躁妄以上干乎阳”，故有“履虎尾，啞人凶”之象。然而，又由于初九、九二两阳爻，既“与三（按：指六三）同为兑体，虽在履道而未履乎刚”^②。又“本柔刚正，与乾道（按：指上体之乾）合，三不能独试其险诋，姑以说应，是以能亨”^③。而“啞不啞不与焉”^④，从而便与履卦彖辞“履，柔履刚也。说而应乎乾，是以履虎尾不啞人，亨”的精神达到了一致，这种彖

① 《船山全书》第一册，第 665 页。

② 《船山全书》第一册，第 665 页。

③ 《船山全书》第一册，第 665 页。

④ 《船山全书》第一册，第 136 页。

爻一致，是在一定条件下正反合的一致。彖辞“……履虎尾，不咥人”是“正”，六三爻辞“……履虎尾，咥人凶”是“反”，然而它们的根本精神却是一致的。老虎本性是“咥人”的，只是在“柔履刚”、“说而应乎乾”的条件下，才“不咥人”，离开了这条件，“失位而居进爻，又躁妄以上干乎阳”，那就要“咥人凶”了。这种坚持彖爻一致，解释卦爻辞的方法，按船山的说法叫做“由其所以异，观其所以同”^①。不仅“履六三，‘虎咥人’，与彖辞若异，而义自可通”是如此，而且在船山看来，豫卦和咸卦也有相似情况。“豫，‘建侯行师’之利，九四当之，非余爻之所能逮。咸备三德，而爻多咎吝，以利在‘取女’以顺，而妄感皆非，由其所以异，观其所以同，岂特思过半哉！”^②。再如，大有卦䷍，乾下离上。船山解释说：“大有唯六五为有乎大，而余爻皆听复而而为柔所有”^③。意思是说，大有卦应以六五为主爻，“六五以柔居尊，统群阳而为之主”^④。大有卦彖辞为：“大有，柔得尊位，大中而上下应之曰大有”^⑤。其中心观念为：以柔道居尊位，虽处众阳之中，亦可获得上下信用与拥戴，亦即船山所云“居阳之中曰‘大中’。位尊，故上下皆应”，并说：“大有者，能有众大，大谓阳也”。其六五爻辞为：“厥孚交如，威如吉”^⑥。船山解释说：“‘厥孚’，阳自相孚也，故曰厥。‘交如’，交于五也。五虚中而明于任使，其俯有群阳也，以循物无违之道，行其坦易无疑之心，众皆愿为其所有，群阳相孚以上交，道极盛矣。

① 《船山全书》第一册，第662页。

② 《船山全书》第一册，第662页。

③ 《船山全书》第一册，第665页。

④ 《船山全书》第一册，第162页。

⑤ 《船山全书》第一册，第163页。

⑥ 《船山全书》第一册，第163页。

而又戒以‘威如’则吉者，五本有德威存焉，但众刚难驭，虽大公无猜，而抑必谨上下之分以临之，益之以威，初不损其柔和之量，而无不吉也^①。这是说：从卦象言，大有卦六五爻为以柔居尊位，俯有群阳，象征人君“虚中而明于任使”；统率臣民，能遵循客观之道，待之以坦诚至正之心，故能受到臣民的信任与拥戴。然而，尽管此时，人君既“有德威存焉”，又能“大公无猜”，“道极盛矣”。却仍须保持警戒之心，既要“谨上下之分以临之，益之以威”，又需“不失其柔和之量”，方可“无不吉也”。显然，上述六五爻辞的中心内涵是对象辞“柔得尊位，大中而上下应之”一语的应用与发挥。其他各爻，诸如，“初九，无交害，匪咎？……”船山解释说：“六五大明在上，虚中以统群有，众刚受命以定交，初犹远处，置身深隐之地，刚傲而不上交。六五虚中延访，非有失贤之咎，则非初九之咎乎？”^②意思是说，六五之君礼贤下士，“虚中而明于任使”，而初九“深隐”之士却“刚傲而不上交”，故应有所咎过。“九二，大车以载，有攸往，无咎”，船山解释说：“九二刚而居中，为群阳之所附託，皆唯其载之而行，才富望隆，归之者众，有与五分权之象，疑有咎矣。然上应六五，不居之以为己有，而德以输之于五，则迹虽专而行顺，不得以逼上擅权，鞏众归己而咎之”^③。意思是说，九二之大臣，“才富望隆，归之者众”，但却能忠顺于六五之君，是“迹虽专而行顺”，所以便不可“以逼上擅权，鞏众归己”的罪名归咎于他们。“九三，公用亨于天子，小人弗克”，船山解释说：“九二居内卦之上，为三阳之统率，而三为进爻，率所有之大以

① 《船山全书》第一册，第166页。

② 《船山全书》第一册，第164页。

③ 《船山全书》第一册，第165页。

进于上”，象征“公领其方之小侯，修贡篚以献天子”，此种“乾健而阳富，席盛满之势以上奉柔弱之主”的行为，暴露出这些人“自非恪守侯度之君子，必且专私自植”的阴谋，所谓“小人弗克”正是要警戒六五之君，必须“慎于任人”^①。“九四，匪其彭，无咎”，船山解释说：“四阳连类，四居其上而与内卦相接，疑于众将归己。乃其引群阳而升者，将与之进奉九五而使之富，非号召众刚使戴己也，故虽不当位而无咎”^②。此解中之“九五”本应是指的君上，从卦象上看则是指的六五爻。意思是说，作为大臣之九四，当领群臣（“引群阳”）进奉人君而“使之富”，虽然“不当位”，亦可“无咎”^③。“上九，自天祐之，吉无不利”。船山解释说：此乃“所以赞六五之德至而受福也”^④等等，都是从不同角度阐发彖辞所揭示的全卦之德与六五爻辞之义。再如复卦䷗下震上坤。船山说：“唯初九为能复”^⑤。意思是说，只有初九爻为复卦之主爻。故而此爻之爻辞亦应隐含全卦之德，体现彖辞之义。复卦彖辞的中心观念是“复亨，刚反”与“复其见天地之心乎”^⑥。从卦象言是象征“刚长”之亨；从卦德言，则是“复其见天地之心”。所谓“复其见天地之心”，主要又是指君子修身的境界，即为船山解释此句时所说的：“此推全体大用而言之，则作圣合天之功，于复而可见也。人之所以生者，非天地之心乎？见之而后可以知生，知生而后可以体天地之德；体德而后可以达化”。又说：“天地之心，无一息而不动，无一息而非复，不

① 《船山全书》第一册，第165页。

② 《船山全书》第一册，第166页。

③ 《船山全书》第一册，第166页。

④ 《船山全书》第一册，第167页。

⑤ 《船山全书》第一册，第665页。

⑥ 《船山全书》第一册，第227页。

忧其当然，不听其自然。故其于人也为不忍之心，欲姑置之以自息于静而不容已”。“是心也，发于智之端，则为好学；发于仁之端，则为力行；发于勇之端，则为知耻；其实一也；阳，刚之初动者也；晦之所以明，乱之所以治，人欲繁兴而天理流行乎中，皆此也”^①。而初九爻辞“不远复，无祇悔，元吉”，特别是其象辞“不远之复，以修身也”等，正是体现了此卦象辞之义，亦如船山在解释此爻辞时所说的：“‘不远’，速而近也。‘祇’，语助辞，言不至于悔也。初爻为筮之始画，一成象而阳即见，故曰‘不远’。推之于心德，一念初动，即此而察识扩充之，则条理皆自此而顺成，不至于过而有悔，此乾元刚健之初几，以具众理，应万事，而皆吉矣”^②。不仅初九爻如此，其他各爻如六二“休复”，六三“频复”，六四“中行独复”，六五“敦复”，上六“迷复”，都是从不同侧面体现此一中心思想。此外，尚有姤䷫、同人䷌、豫䷏、小畜䷈等卦，亦属此类。

(2) “二爻相往来，而以所往来者为主”，这便是以两爻为主。如损益两卦，按船山的思路，损卦䷨系由泰卦䷊变来，泰之“内卦本乾，变为兑者，损其三中之一也”，卦“损三而益上”，或者说“泰三之阳进而往也，上之阴退而来三，为损”^③。故损卦应以六三与上九两爻为主。六三爻辞为“三人行则损一人，一人行则得其友”。船山的解释是：从卦象看，所谓“三人行则损一人”是指，此卦由泰卦变来，泰之“内卦本乾，变为兑者，损其三中之一也”，“三处有余之地，而损为阴（按：泰之九三变为损之六三），与四、五同道而相友，坤道成焉（按：指六三、六

① 《船山全书》第一册，第227—228页。

② 《船山全书》第一册，第231页。

③ 《船山全书》第一册，第339页。

四、六五形成坤象)，损三而交得矣”。并认为，由泰变至为损，“有天包地外之象；阳运乎外，阴处乎中，天地之化机于此而著”，由此引申出此爻之义在于：在处事中，应“斟酌彼己之宜，利用其损，情遂而事宜，虽损而固无伤”^①。其上九爻辞则为“弗损益之，无咎，贞吉。……”按船山的解释，所谓“弗损益之”，是指“无所损而受益”。船山认为，上之于下，本应“宜损己以益之”，然而由泰卦变来的阴数只有六，以致损卦至于上九爻，对于阴数而言，便只“有可益而无可损”^②。所以船山说：“三之阳往而上，和义而利物”^③，故上九便可“守正以受益为吉矣”^④。综合上述六三、上九两爻之义，概而言之，便是：损乾益坤，损阳益阴，损刚益柔，损上益下，必须因时而定，斟酌其宜；损阳之有余，益阴之不足，“阳损阴益者，皆自其立本者言之也”^⑤；故而“损不必凶，而益不必吉”；凡此等等，便是损益“立本趣时之道”^⑥。它既是“自然之理”，亦是“人心必有之几”。然而，这些也正是损卦彖辞“损上益下，其道上行”与“损刚益柔有时，损益盈虚与时偕行”的中心思想。损卦其他各爻，诸如初九“……酌损之”；初二“……弗损益之”；六四“损其疾，……”；六五“或益之十朋之龟……”等，都是从不同角度展开此卦彖辞及为主爻辞之义。损卦彖爻一致的情况如此，益卦亦大体相似。益卦䷩震下巽上，系由否变来，否卦䷋初爻与四爻互换即成益卦，故而其初九爻与六四爻便成为主爻。船山分析

① 《船山全书》第一册，第345页。

② 《船山全书》第一册，第347页。

③ 《船山全书》第一册，第341页。

④ 《船山全书》第一册，第340页。

⑤ 《船山全书》第一册，第340页。

⑥ 《船山全书》第一册，第340页。

说：益卦虽表面上与损卦相似，也是损乾之刚益坤之柔，但它之所以不称为损而称为益，是因为益之初九非如损卦“损三以居上”，为“已往之爻”^①。而是一阳初长的“方生之爻”，有“阳道且立本而日长，则阴益而阳亦益”之象。益卦彖辞的中心观念为：“自上下下”、“损上益下”，象征“天施地生，其益无方”与“凡益之道，与时偕行”。船山分析说“自上下下”、“损上益下”，乃“乾坤合德之大用”，“华归根而成实，君自节而裕民，文返朴而厚质，志抑亢以善动”，故“利有攸往”^②。而“益道广大”，“与时偕行”，则“日进无疆”。^③在解释此卦彖辞“天施地生，其益无方。凡益之道，与时偕行”一句时，船山说：“此推言益道之大，为乾坤合德之大用也。阳之益初，天之交于地以施也。阴之进而居四，载阳以发生也。凡天地之间，流峙动植，灵蠢华实，利用于万物者，皆此气机自然之感为之。盈于两间，备其蕃变，‘益无方’矣。而其无方者，唯以时行而与偕行，自昼徂夜，自春徂冬，自来今以泝往古，无时不施，则无时不生。……学易者而知此，则天下皆取善之资，而吾心无可驰之念，其于益也，不亦大乎！”^④这段解释不仅从“阳之益初”与“阴之进而居四”说明此二爻是本卦为主之爻，而且由此进而说明本卦之德在于：“乾坤合德之大用”与阴阳“时行而与偕行”，乃天地万物存在、生长与变化的根源；学易者由此可以感悟到，天下皆取善之资，而人心无可驰之念。这才是“益之大”者，是益卦卦德的本质，也是初九爻辞“利用为大作，元吉，无咎”与六四爻辞“中行告

① 《船山全书》第一册，第340页。

② 《船山全书》第一册，第348页。

③ 《船山全书》第一册，第349页。

④ 《船山全书》第一册，第349页。

公从，利用为依迁国”所蕴含的根本义理。船山解释“利用为大作”一句说：“初既受益，乾道下施而为长子，可以大有为矣”^①。这里的“初既受益”与“乾道下施”，都是指的“乾坤合德”、“阴阳偕行”。“合德”、“偕行”而“生大用”，便是“大有为”。而六四爻辞所谓“中行告公从，利用为依迁国”，船山则解释为“三来告而四从之，因以其阳之固足者益初也。‘迁国’者，阳下益初，则阴迁居于此也”。它象征“阴能仰承，阳必下应，施之而阳不为损”^②。同样也是指的乾坤合德，阴阳与时偕行，而产生大用。至于其他各爻，诸如六二“或益之十朋之龟，弗克，永贞吉”；六三爻“益之用凶事……”；九五爻“有孚惠心勿问……”以及上九“莫益之，或击之……”；等等，都是从不同角度展开益卦彖辞及为主爻辞之义。再如恒卦䷟下巽上震，按船山的思路，此卦由泰卦变来，泰卦初九与六四互易即成恒卦，故而此二爻便是主爻，“初与四，恒之主”^③。此卦彖辞的中心观念可以概括为：“变化而能久成”。为此，船山分析此卦卦象与卦德说：“刚上而柔下，阴入阳以求合，阳出乎上以动阴”；“因时而变”，此乃“天地所固有之常理”。“天地之道所以恒久者，以其不已也”^④。“恒者变而能常者也”^⑤。而在分析恒卦初六与九四两主爻爻义之特点时，船山则说：“恒之初与四因藏以持久，余爻非有恒道”^⑥。这是从一个新的角度说明彖爻一致以及为主之爻与其他各爻的关系。恒卦初六爻辞为“浚恒，贞凶，无攸利”。

① 《船山全书》第一册，第350页。

② 《船山全书》第一册，第352页。

③ 《船山全书》第一册，第286页。

④ 《船山全书》第一册，第286页。

⑤ 《船山全书》第一册，第287页。

⑥ 《船山全书》第一册，第665页。

浚者，深也。船山从此卦自泰卦变来的角度解释说：“初以阴自外来，入于二阳之下，而欲植根深固以为恒”^①，（也就是希图“固藏以持久”）。然而这种“恒”，因其是“植根深固”或“固藏以持久”之“恒”，而不是“因时而变”“随时合义”而“变”之“恒”，所以，初六爻“虽上承乎刚，有贞顺之象”，却还是“凶德以之而成，行焉未能有利者也”^②。笔者以为，这是从反面的角度体现彖辞的观念。因为彖辞赞美“不已”（动）之恒为利，而初六爻辞则以“不动”之恒为凶，一正一反，二者的精神其实是一致的。同样，恒卦九四爻辞“田无禽”也是如此。按船山的分析，此卦九四爻乃是泰卦“刚（按：指泰卦初九）自下来而处于四”，为不当位，所以是“非所安而安”。在此情况下，“欲以动而有功”，求恒久之道，只能是“守株待兔”劳而无功。这又是从不正而动的角度，体现了彖辞的精神。至于其他各爻，诸如“九二，悔亡”，船山解释说：九二“居得其中，虽不当位，能守其素，不求恒而未变，是以‘悔亡’”；“九三，不恒其德……”，船山解释说：“……恒者变而能常者也，三与上恃其位之正，见一时之可安而不久以其道，则不能恒必矣……”；“上六，振恒，凶”，船山解释说：“‘振’收也。上柔得位，阴阳方相入相动，已恃其居高得位，欲苟且柔和，以收拾为可久，凶之来，无可御之矣”。并说：“……天道久而不已，唯终而有始也。据其恒以为恒，凶必乘之”；等等都是讲的“不动”非恒道。至于“六五，恒其德贞，妇人吉，夫子凶”，按船山的解释，也是认为惟有妇人才以“不动”，或者说“任阳之动而静以相保”为吉，而男子汉大丈夫则是以此为凶的。正是在上述理解的基础上，船山才

① 《船山全书》第一册，第286页。

② 《船山全书》第一册，第286页。

说：恒卦除初六与九四 两爻外，“余爻非有恒道”，并说：“恒卦六爻皆不吉，久不以道也”^①。

(3) 有内外两体相应而以其中不相应之爻为主。如中孚卦䷼，兑下巽上。按船山的思路，此卦三、四为阴爻，其余皆为阳爻，初、四相应，三、上相应。二、五不相应但却同类相孚，并能施信于三、四爻，使之“和顺于内”，故为此卦之主爻。此卦彖辞的中心观念可以概括为：从卦象言，为“柔在内而刚得中”“阴孚于内，中孚之道也”^②。从卦德言，表示“二、五（阳）以中正之德施信于三、四（阴），而三、四相感以和顺于内，受其吉矣”，或者说是二、五之阳“孚之（按：指三、四之阴）以利物贞固之德，故阴应之”。这从天人之道言，叫做“诚者，天之道”。君子法天以至诚之心可以感化庶众，“至诚而不动者未之有也”^③。而此卦九二爻辞为：“鹤鸣在阴，其子和之……”，船山解释说：“二刚中，而欲以诚感六三，联为兑体，以相和好，得同道之初九与相偶和，乃劝之偕合于三，以縻系而联属之，使相孚化”，并说：“以诚感者，故以诚应”^④ 等等。同样，其九五爻辞“有孚挛如，无咎”，船山解释说：“五刚中居尊，可以为上之主，而孚于同，以感于异者也。虽上（按：指上九）亢而不受其孚，而五之诚信已至，足以挛系乎四而使之安，故无咎。”并说：“唯其位之正当，故上不能不与之孚，而四有‘挛如’之固结也”^⑤ 等等。显然，以上二爻之义都深刻地体现了彖辞以诚感人的中心观念。至于其他各爻，诸如“初九，虞吉……”，船山解

① 《船山全书》第一册，第 289 页。

② 《船山全书》第一册，第 482 页。

③ 《船山全书》第一册，第 480 页。

④ 《船山全书》第一册，第 481 页。

⑤ 《船山全书》第一册，第 483 页。

释说：“……初潜于飞，内度之己，唯守其刚正，以与二相孚而安，故吉”，并说：“虽无感阴之情，而亦无乖违之志，审度以求安，听二之来感；不求速合者，不至于离，故吉”。“六三，得敌，或教或罢，或泣或歌”，船山解释说：“柔居刚位，躁而不宁，无定情而不易感也”^①。“六四，月几望……”，船山解释说：“月以承日之施为明，阴阳相感之正者也。六四承五之孚而顺之，柔得其位，‘月几望’之象。阴为阳所孚，至矣”^②。以及“上九，翰音登于天，贞凶”，船山解释说：“鸡曰‘翰音’，以其鸣而有信也。上九刚德，非无信者，然亢而居高，自信而不下比于五，以孚于阴，则不自量其刚之不中，尚小信而抗志绝物……凶必及之”^③等等，都是从各个侧面展开此卦彖辞及为主之爻所蕴含的义理。

(4) 卦象略同而中四爻之升降异位，则以其刚柔升降之用爻为主。如贲卦䷖与噬嗑卦䷔即是如此。噬嗑卦为贲卦的综卦，皆为三阴三阳，且初、上皆为阳爻，所以是“卦象略同”。从贲卦来看，它从泰卦变来，泰之九二与上六互易即成贲卦。贲者，饰也。此卦上九与六二为升降刚柔之用爻，故为主爻，亦即致饰之爻。再从噬嗑卦来看，噬嗑卦为震下离上，系由否卦变来。否之初六与九五互易即为噬嗑。噬嗑者，啮合也。此卦中四爻为三阴间一阳，不能相合，须初、上二阳啮之而后方可合。其初九与六五为用爻，亦即为此卦之主爻。了解此二卦为主之爻，再分析其象爻关系。贲卦彖辞为：“贲亨，柔来而文刚，故亨。分刚上而文柔，故小利有攸往……”，按照船山的解释，此彖辞中的“贲

① 《船山全书》第一册，第482页。

② 《船山全书》第一册，第483页。

③ 《船山全书》第一册，第483页。

亨”，是指“阳之亨”，而“小利有攸往”，则是指“阴之利”而“非阳之利也”^①。从卦象看，此卦为“一阳之上，一阴即至，以相错而文之”，这便是“柔来而文刚”。而所谓“分刚上而文柔”之“分”，则是指，此卦由泰卦变来，泰卦下体三阳中之九二（刚）分而往上成为上九，以文饰上体之柔（即六四、六五）。从卦德言，前者是“文刚”，后者为“文柔”，亦即船山所云：“文刚以宣阳之有余，文柔以节阴之不足”。虽然这也是“天理之节文”，且能“止于亨利”，但它却是属于因“人为之巧”而成“不足贞”的“贲饰”之美，而非宇宙朴质自然“不待配合”之“大美”，或者说是“非大始自然之美利”。这种美的特点是，“美不足而务饰之，饰有余则诚愈不足矣”^②。惟其如此，所以圣人必须善于掌握用“贲”之道。要“不因天之变而易其纯一之道；不随人之变而伤其道一风同之至治”，做到“天人虽贲，而圣人之治教自纯”，而不可如同一一般人那样，“因贲而与之俱贲”，“随化以流，而与人争美利于小节”，这正是“贲之所以可惧也”^③。把握彖辞之德，再看两主爻之义。其六二爻辞为：“贲其须”。船山解释说：“二以阴饰初、三之阳，三亦以阳饰二，上下交受饰焉。饰于物徒为美观，其为文也亦末矣”^④。此解中所谓“饰于物徒为美观”，就是指因“人为之巧”而成的“贲饰”，由于它求表面之美，不注重朴质之美，所以说是：“其为文也亦末矣”。其上九爻辞则为“白贲，无咎”，船山解释说：“上分刚以文柔，而不受物之贲。盖率其诚素，以节柔之太过，而无求荣之心者也。虽不

① 《船山全书》第一册，第214页。

② 《船山全书》第一册，第213页。

③ 《船山全书》第一册，第214页。

④ 《船山全书》第一册，第216页。

得位，固无咎。”此解中所谓“不受物之贲”，即是推崇“自然之大美”，认为这是以“率其诚素”与“无求荣之心”为前提的。综上所述，可见，其六二、上九两为主爻的爻辞，从不同角度，都集中而鲜明地体现了彖辞之义。其他各爻亦复如此，只是不如为主之爻如此集中而鲜明罢了。贲卦彖爻关系如此，再看噬嗑卦。此卦彖辞为：“……噬嗑而亨。刚柔分，动而明，雷电合而章。柔得中而上行，虽不当位，利用狱也”。按照船山的解释，从卦象看，此卦由否卦变来。否卦下体为阴，上体为阳，故船山说是“阴阳聚”。而噬嗑卦则“分之”，即否之九五“分而下”为初九，“不无躁动”；否之初六“分而上”为六五，“柔自初而上行以得中”，成为噬嗑上体“离明之主”，形成下体雷上体离，所谓“雷起于不测，而电章之”之象。从卦德看，象征“虽噬之而合，足为亨”；“明足以烛动而止其妄”（按：“妄”者，躁动也）。表现为治道则是：变否蹇为通达，人君应“炤其妄而治以刑”，只要“合于义”，便必会有“利”。此卦初九爻辞为“履校灭趾，无咎”。船山解释其中心思想是：议刑者对于“处于卑下，无坚于妄动之力”的初犯，不需施重刑，“薄惩之则恶且止矣”，或者说，只需“施械于足”，“戒其妄行，则不行矣”^①。其六五爻辞则为，“噬干肉，得黄金。贞厉，无咎”。按船山的解释，“黄金”、“干肉”皆当指六五，还说：“黄金，金之贵者，五为离主，而得尊贵之位，故为‘黄金’”^②。又说：“干肉虽较肺无骨，然亦坚韧而不易噬。六五居中为离明之主。乃上九以与近而欲噬之，见其位尊而荣，觊得邀宠而分其利”。而此爻辞的中心思想则是，议刑者（按：指六五）“以大明中正之德，灼见其情，守

① 《船山全书》第一册，第209—210页。

② 《船山全书》第一册，第209—210页。

贞不惑，严厉以行法，则上（按上九象征执迷不悟之罪犯）且蒙罪而不敢犯，虽立威已过，而非咎也”^①。或者说，议刑者要“明以察之，柔而能断，持法得其当矣”^②。显而易见，按船山的解释，此卦初九、六五两主爻之义分别是从事不同角度对初犯和执迷不悟之罪犯集中表现了彖辞“罔其妄而治以刑”、“合于义”必有“利”的精神。而其他各爻，诸如“六二。噬肤灭鼻，无咎”。按船山的解释，六二为“乘刚”之爻，“以其乘刚，故可恣意噬之”，象征对强悍罪犯需加重用刑，方可收效。“六三，噬腊肉遇毒。小吝无咎”，船山解释说：“三以柔居刚，体虽小而坚，不易噬者也；强欲噬之，则不听命而必相害。彼噬而此拒之，三亦吝矣”，象征对人用刑，人不服而生怨。“六四，噬乾肺，得全矢，利艰贞吉”。船山解释说：“四以一阳介于群阴之中”，而“初、上乘而噬之”、“上下交噬，非艰而无以保其‘贞’，曰不恤其艰而贞不听命，故吉”，象征办理难案，用刑愈深，愈宜取刚直之道^③。按程颐的说法是：“九四居近君之位，当噬嗑之任者也，四已过中，是其间愈大而用刑愈深也。故云噬干肺。……干肉而兼骨至坚难噬者也。噬至坚而得金矢。金取刚，矢取直。九四阳德刚直为得刚直之道”^④以及“上九何校灭耳”，船山解释说：“六五贞厉，施刑于上九，已何校矣。犹灭耳不听，而强欲噬之以求合。噬之不仁，合之不义，兀自罹于死亡不止也”，象征对于恶贯满盈、执迷不悟之罪犯，必须处以极刑。如此等等，都是从不同侧面，阐发彖辞及为主爻辞所蕴含的义理。

① 《船山全书》第一册，第212页。

② 《船山全书》第一册，第212页。

③ 《船山全书》第一册，第211页。

④ 《伊川易传》卷二。

(5) “中四爻象同而初、上功异者”，则以其刚柔之用爻为主。如家人与蹇，解与睽即是如此。家人卦䷤离下巽上，蹇卦䷦艮下坎上，两卦之中四爻相同，只初、上二爻为功有异，“家人以刚闲得位之贞，而蹇以柔用”^①。故此两卦，应各以其初、上为主爻。解卦䷧坎下震上，睽卦䷥兑下离上，两卦中四爻相同，而初、上二爻为功各异，“解以柔解失位之悖，而睽以刚争”。不仅如此，而且船山还特别提出家人、蹇、解、睽四卦，其“中四爻之得失皆听乎初、上，不自为台离行止”；它们之中“有闲者，有受闲者（按：指家人卦），有解者，有受解者，有启其疑以睽者，有致其慎而蹇者，未可无辨以离爻于全卦之象也”^②。这是说：此四卦之中四爻之爻义皆依从于其初、上二主爻，而初、上二主爻之义又离不开全卦之象，亦即是离不开各卦彖辞之义。正是在这个意义上，船山总结性地写道：研读《周易》各卦各爻，必须“观其彖以玩其象，则得失之所由与其所著，吉凶之所生与其所受，六爻合一，而爻义大明矣”^③。为此，他批评京房的八宫卦说，指出其错误就在于，不具体地分析每一卦的主爻与非主爻，更不顾彖爻一致，而是“概云当某卦之世则皆有某卦之道。主辅不分，施受不别，遇履则皆履物，遇畜则皆畜彼，至于说不可伸，则旁立一义，如讼九五为听讼，而不问所讼者为何人之类，撰之卦画，参之彖辞，绝不相当，非义所安，审矣”^④。

不仅如此，为了更彻底地贯彻彖爻一致的思想，船山在提出“卦各有主”、“六爻合一”解卦原则的同时，还提出爻外求义说。

① 《船山全书》第一册，第666页。

② 《船山全书》第一册，第666页。

③ 《船山全书》第一册，第666页。

④ 《船山全书》第一册，第666页。

认为在许多情况下，要求得了解一卦“天人之全体大用”，还需要“会通于爻外之爻，以互相应求”^①。所谓“会通于爻外之爻”，乃是指，不能只就本爻的爻象和爻辞解卦，而需此爻与彼爻相互会通，以释其义，“易之为学，以求知天人之全体大用，于一爻而求一爻之义，则爻义必不可知”^②。可见，在一定意义上说，所谓爻外求义也是其“六爻合一”解卦方法的另一种形式。为了说明和论证爻外求义的必要性和实在性，船山曾举一些卦爻辞为例。比如乾卦初九爻辞“潜龙勿用”，船山认为：此爻辞之义在于诫示人们，“既已为龙，才盛德成，无不可用，而用必待时，以养其德”^③。然而，尽管此爻之义“固尽于爻中”，但若不联系乾卦六爻皆阳之整体卦象，只凭初九爻象，是不能确知其具有自强不息的“龙德”的，“非六阳纯成，自强不息，则无以见一阳初动之为龙”^④。只有把握乾卦整体卦象——六爻为纯阳，才能判定其初九爻已具龙德，“六爻成而龙德始就”^⑤，也才能深刻理解其初九爻辞“潜龙勿用”之含义为：“‘龙’者，初九之德，‘潜’者，初九之时，‘勿用’则示修龙德而在潜者，当以藏为道”^⑥。由此可知，乾卦乃“六爻相得以成象”，其初九“虽在一爻”，却已具全卦所含之“龙德”，足见“爻之未离乎象也”。又如，大有卦上九爻辞“自天祐之，吉无不利”，其彖辞则为：“大有，柔得尊位，大中而上下应之为大有”。船山解释说：“大有者，能有众大。大谓阳也，六五以柔居尊，统群阳而为之主，

① 《船山全书》第一册，第 670 页。

② 《船山全书》第一册，第 670 页。

③ 《船山全书》第一册，第 670 页。

④ 《船山全书》第一册，第 45 页。

⑤ 《船山全书》第一册，第 670 页。

⑥ 《船山全书》第一册，第 669 页。

其所有者皆大，则亦大哉其有矣”。又说：“居阳之中，曰‘大中’，位尊，故上下皆应”^①。这是说，大有卦乾下离上☲，全卦只有六五一阴爻为主爻。其彖辞的中心思想可以概括为：六五居“大中”之尊位，上下皆应。象征人君“以柔道通天下之志”；“以文明之德，应天之刚健，时可行则行”；庶几能“屈群雄，绥多士，致万方之归己”^②。故而上九爻辞“自天祐之，吉无不利”一句中的“天”，虽是指的上九，但天之所以能“祐”并不在上九本身，而主要是在于六五爻具有“以柔居尊”之位和“履信思顺”^③的“文明之德”，故能受上九（天）之祐而被赐福，亦即船山所谓“所以赞六五之德至而受福也”^④。由此可见，理解六五爻辞之义，应以把握大有卦整体卦象和蕴含全卦之德的彖辞为基础，否则是不可能的。再如，解卦六五爻辞“君子维有解，吉。有孚于小人。”船山解释说：“解者，非五之能解也，上六藏器待时而解六三之悖，故五可孚三而解之，此原本上六之德以知六五之吉也”^⑤。解卦为坎下震上☳。其彖辞为：“解，险以动，动而免乎险，解。……‘其来复吉’，乃得中也。‘有攸往夙吉’，往有功也，天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼，解之时大矣哉！”综观船山对此卦卦辞和彖辞的解释，是以卦中六五爻为君，上六爻为三公，六三爻为小人。从全卦看，其“中四爻阴阳各失其位而交相间以杂处”，有小人凭陵，犯上悖道，招致社会纷乱之象；但又因初六与九四，九二与六五爻阴阳相应，故又有在某种条件下转化为“上下犹和”、“君子小人不相兢

① 《船山全书》第一册，第163页。

② 《船山全书》第一册，第163、182页。

③ 《船山全书》第一册，第670页。

④ 《船山全书》第一册，第670页。

⑤ 《船山全书》第一册，第670页。

争”，使“纷乱”得以“解散”之可能。卦中六五爻为人君以柔居尊，上六爻为三公以“师保之尊”“临君之上”，辅佐六五之君“行以柔待时之道”，故能孚信于六三之小人，使之“飞扬攫击之志戢”而“阴阳之争不兴”，终获解散社会纷乱之吉^①。可见六五爻所说的“解”，主要并非六五君上之力，而是依靠上六三公辅佐之德，亦即船山所说“原本上六之德以知六五之吉”。这也说明，要把握解卦六五爻辞，也不能只“于一爻而求一爻之义”，而必须通观全卦之象，通晓彖辞之义并分析上六、六三两爻辞，否则也是不可能的。再比如，讼卦九二爻辞“不克讼，归而逋，其邑人三百户无眚”。此卦坎下乾上☵。船山解释说：“‘不克’，不胜也。”“归而逋”，指九二爻“退处二阴之间以自匿也”（按：船山认为讼卦由遁卦☶变来，遁之九三退居为九二，处初六、六三二阴之间即为讼）。“邑人”，指初六与六三。“三百户”喻指全体邑人。又说，“灾自外至曰眚”。所谓“讼”，是指九二“挟德为怨”以讼六五，以下讼上，“固无胜理”，幸赖六五有中正之德，曲谅九二有孚信之实，“原其情而恕其悍，听其屈服，不加以刑”，使其能保其封邑，且罪不及于初、三，全体邑人皆得免去灾眚。可见，此卦九二爻辞所说的“不克讼，归而逋”却能使全体邑人皆得免除灾眚，原因也并不在九二之德。这又是坚持彖爻一致、“会通于爻外之爻，以互相应求”的解卦方法。再比如，同人卦九三爻辞“伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴”。此卦为离下乾上☲，其彖辞有：“同人柔，得位，得中而应乎乾，曰同人。……文明以健，中正而应，君子正也。唯君子为能通天下之志”。船山对此彖辞的解释是：君子具备体柔、得位、居中之三德，人便“乐得而同之”。并认为，此卦六二之阴柔本与九五之阳刚为

① 《船山全书》第一册，第333、335、336、337页。

正应，而之所以又不说是与刚相应，而说是与全卦上体之乾相应，是因为人们“志欲不齐”。如果无原则地“皆与之同”，就会形成“为众皆悦之”的“乡愿”式的“苟同”，那是君子所不取的。只有抛弃私人情欲，“同乎纯刚无私之龙德”，以理性为立足点，与人相处，做到“得人心之同然而合乎天理”，这种“同”才能摒弃“同人于宗”、“交不能远”的“吝道”，才是“大同”。船山还具体解释“文明以健，中正而应，君子正也，君子为能通天下之志”一句，提出：所谓“文明”，是指的“非暗和之好”。所谓“刚健”，是指的“非柔佞之交”。所谓“君子正”，是指的“君子之同，同于道也”^①。正因为是“同于道”，便能“通天下之志”，使天下之人普遍受利“而天下同之”。至于小人之同，乃是“苟以从人之欲，而利于此者伤于彼，合于前者离于后，自以为利而非利也”^②。明白彖辞之义，再看九三爻辞。船山认为，此爻辞中所谓“伏戎于莽”，确是指的九三爻。并认为，全卦惟六二一阴得位，“众阳皆欲与之同”，而六二却“不能徧与之应”，于是“争必起”。在船山看来，此卦九三“伏戎于莽”，九四爻“乘其墉，勿克攻”，九五爻“……大师克相遇”，“皆有用兵之象”。而九三爻与六二爻最为靠近，一阴一阳“相丽为明”，九三爻“因欲私二为己党”，却又忌九五与六相应。且九五“位尊谊正”，六三“不可明与之争”，便“伏戎于莽”，妄图待九五来合而邀击六二，结果是“三岁不兴，而必溃矣”，阴谋不能得逞。船山认为，所谓“升其高陵”，是指的九五，“诿处尊高”，能洞察深远，“灼见其情形”，使得九三之“伏戎于莽”，无所施其诡计。船山在解释九三爻辞时，所讲的“五之所以大师能克也”是

① 《船山全书》第一册，第157页。

② 《船山全书》第一册，第157页。

对六二爻而言的，即九五“以刚之有余”补六二“柔之不足”，不仅九五本身得其所应（“自得其应”），且能“引二（六二）于众阳之中（按：或者说是“拔孤阴于群争之中”）使其合于中正”，而不与“相争”之九三、九四苟同，从而排除“‘于宗’之吝”^①。可见，在王船山看来，要把握同人卦九三爻辞之义，只从此爻辞本身去理解是不行的，必须综观此卦各爻，特别是九五爻爻象及其爻辞。因为九三爻辞乃是阐发九五爻辞之义。“伏戎于莽”之所以“三岁不兴”，主要原因不在九三本身，而在九五“位尊谊正”与“升其高陵”之德与功。这种“以本爻所值之时位，发他爻之旨”，从而又凸现本爻之义的解卦方法，也属于爻外求义的又一种形式，是彖爻一致的又一种表现。

综上所述，便是船山“四圣同揆，彖爻一致”原则的基本内容，是他兼综象数与义理而又归宿于义理的重要表现。同时，这一原则又为他“占学一理，得失吉凶一道”的原则奠定了筮法的和理论的基础。

^① 《船山全书》第一册，第158～159页。

第十章 占学一理，得失吉凶一道

前节讲到，船山提出“四圣同揆”、“彖爻一致”的命题，为其兼综象数与义理而又归宿于义理的易学基本倾向提供了某种理论基础；继而，他又提出“占学一理”、“得失吉凶一道”的命题，从而更加凸现了其易学的上述基本倾向。

第一节 占与学，初无二理

什么是占学一理？“占”是指的占筮，亦即占易。“学”则是指的学易。船山认为，无论是占易还是学易，都统一于一个共同的天人之道或天人之理，即“占与学，初无二理”^①。

船山认为，他提出这一命题的基本理论根据是出自《易·系辞》“是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占”一语。他解说道：“‘观象玩辞’，学易之事。‘观变玩占’，筮易之事，占亦辞之所占也。”这是说，人们平居之时，主要是通过观察分析各卦卦爻象去把握其相关的卦爻辞中所蕴含的天人之道或天人之理；而当人们将有所举措而又迟疑难决之时，便需通过占筮，从其对所占得的卦爻辞的理解中去确定其一时一事的行止。然而，这占得的卦爻辞与平居时“观象玩辞”所学得的卦爻辞，

① 《船山全书》第一册，第607页。

其中所蕴含的义理却是同一的。这正是“占学一理”涵义的一个重要方面。

船山是赞成占筮的。他同朱熹一样，也认为易本卜筮之书，“易之为筮而作，此不待言”^①。这不仅表现为他自己在遇到疑难时曾多次进行过占筮，更表现为他运用以往象数派的许多解卦方法，诸如取象法、取义法、卦变法、当位法、中位法、相应法、相孚法、相比法、错综法、承乘法、互体法，以及进爻退爻、为主之爻等等。这些解卦方法都是用于占筮的。当然，作为富于独立思考又十分注重义理的易学家，王船山重视占筮，与以往象数派有种种重要区别。这区别表现为：

(1) 在汲取上述象数派种种解卦方法的同时，又摈弃其可能引导人们陷入神秘主义的某些解卦方法，诸如八宫、世应、六神、纳甲、支干、五行、卦气、逸象以及先天后天说等等。对于互体法，船山虽曾应用过，但比较少见。原因是在他看来，互体法只适用个别例外情况。“先儒互体……说亦可通。然不可为典要，概施之他卦”^②。

(2) 对传统的卦变说进行了改造，提出了相孚、爻有进退，中四爻为体等几种新的象数解卦方法。船山不完全赞成程颐的乾坤卦变说，而主要持否泰卦变说，认为此二者原无本质区别，只是后者的提法更为确切，“故古注以为自否泰而变，而先儒非之……程子谓皆自乾坤变。然此二说相兢，以名之异，而非实之有异也”，“变者，象变也。象不成乎否泰，即其变，非谓既泰既否而又变为他也。以揲蓍求之，其理自见”^③。不过，船山分析了

① 《船山全书》第一册，第 653 页。

② 《船山全书》第一册，第 371 页。

③ 《船山全书》第一册，第 663 页。

全部六十四卦的形成，认为除主要持古注的否泰卦变说外，还应承认由纯至杂的卦变。所谓“纯”，主要是指本卦，“杂”是指的变卦。船山分析，由随、蛊，至遁、大壮等十八卦的形成，便是由纯变杂的表现。比如无妄卦䷘，船山认为是由遁卦䷠变来。遁卦九三之阳入而来初即成无妄。这遁卦就是本卦，是“纯”，无妄则是变卦，是“杂”，按船山的说法叫做“纯者其常，杂者其变”^①。船山又提出了相孚说。所谓“相孚”，是指一卦之中，阴爻与阴爻，阳爻与阳爻同类（或叫自类）相互孚信。“孚者，同心相信之实也。阴与阳合配曰应，阴阳之自类相合曰孚”^②。“阴自应阴，阳自应阳，道同相信之谓孚”^③，并明确提出相孚与相应是两回事，“旧说谓应为孚，非是”^④。船山曾以解释需卦卦辞“需，有孚，元亨贞吉，利涉大川”为例，说明自己上述观点。指出：需䷄之“九五与三阳合德，虽居险中，而诚以相待，柔道也。此以赞九五之德。”这是说，需九五之阳与下体三阳，为自类相孚，故为“合德”。以人事言，九五为君。九五之君虽居上体坎险之中，却因其能以诚信待下体三阳之臣，且“秉志光明”，所以便能与臣下“情固相结”而“终不失正”。而所谓“利涉大川”，则又是从下体三阳角度而言，下体三阳“虽为四（按：指六四）所阻，不能不有需迟”，但因其“本性健行”、“不畏险而自却”，且上有九五之阳与之相孚，“以为之主”，而“非阴所能终阻”，故能君臣同心，“利涉大川”^⑤。又如解中孚卦䷼卦辞“中孚……”之义，船山说，所谓“中孚”的“中”，是指卦内的

① 《船山全书》第一册，第663页。

② 《船山全书》第一册，第106页。

③ 《船山全书》第一册，第302页。

④ 《船山全书》第一册，第106页。

⑤ 《船山全书》第一册，第106页。

三、四爻，“‘中’，内也”；“孚”则是指的信与感，“‘孚’，信也，感也”。因而“中孚”便是指九二、九五之阳“能孚阴于中”，“而阴之中者孚矣”。具体地说就是，“二抚初，五承上，相与成纯而不杂。迺悦而近安，是以至实之德，内感三、四，而起其敬信以说。故谓之中孚”^①。再如解大有卦䷍六五爻辞“厥孚交如……”。船山说“‘厥孚’，阳自相孚也，故曰厥。‘交如’，交于五也。五虚中而明于任使，其俯有群阳也，以遁物无违之道，行其坦易无疑之心，众皆愿为其所有，群阳相孚以上交，道极盛矣”^②。此解中所谓“众皆愿为其所有，群阳相孚以上交”，就是指初九、九二、九三、九四自类相孚，以上交于六五，说明六五之君“道极盛矣”。此外，尚有随卦九四爻辞、九五爻辞，大壮卦初九爻辞，睽卦九四爻辞及小象辞，益卦六三爻辞、九五爻辞，萃卦初六爻辞，六二爻辞、九五爻辞，升卦九二爻辞及小象辞，井卦上六爻辞，革卦卦辞、彖辞及九三、九四爻辞，丰卦六二爻辞及小象辞，兑卦九二爻辞、九五爻及小象辞，中孚卦卦辞、彖辞、九五爻辞、小象辞，等等，其中之“孚”，均为阴或阳自类相孚意，而自类相孚又都作相感，相信解。不过，船山认为，对“相孚”的解释也会有个别不必定是自类相孚，而可能是异类相孚的例外情况。比如未济卦六五爻辞“贞吉无悔，君子之光，有孚，吉”以及上九爻辞“有孚于饮酒，无咎，濡其首，有孚失是”两句，即是如此。船山认为，此中之“有孚”，乃是指六五之阴，“以是而孚于阳”，并且特别作出解释说：“凡言孚者，皆阴与阴遇，阳与阳合，此与上九独别，以其位言也”。这里所谓“以其位言”，乃是指六五爻“以柔居刚而履中”、“处阴阳交

① 《船山全书》第一册，第478页。

② 《船山全书》第一册，第166页。

杂之世，独（按指六五）能虚中以丽乎二阳，而著其文明”，“以刚居柔，故与三（按：指六三）相得，而不拒其求济之情，遂相信以交欢，固非咎也”。船山认为，“孚”字在这里之所以作这种解释，其原因就在于，对于《周易》的解释，不可处处执一死板，而应允许在特定条件下有所灵活，这正是《周易》的重要特征。“易之不可为典要，辞亦有之，存乎人之善通耳”^①。对于爻有进退之说，船山也做出了自己的解释。认为一卦之中，以三、上为进爻，初、四为退爻，一般地说，“进则过，退则不及”，且“刚柔皆有过不及之失”；惟有二、五两爻处于中位（按：指贞卦、悔卦之中），最为理想，“二、五酌其宜以立为定位，而居之安，故位莫美于中也”^②。当然，所谓“进则过，退则不及”，是指的进退无度。如果只就得与失的关系而论，苟能进退适度，“进所宜进，退所宜退”，那必将是“得”，而不会有“失”；只有“进而或躁或阻，退而或疑或怯”，才会有“失”^③。船山认为：任何一卦，就其各爻所处的时位而言，都有“进退之几”；进与退表现了阴与阳的变与化，“‘变’者，阳之退；‘化’者，阴之进”^④。如果一卦某爻为“进所宜进”，或“退所宜退”，那么，即便是“卦虽险”，也“可使平”；否则，如是“进而或躁、或阻，退而或疑、或怯”，那就会是“其卦虽吉而且凶”^⑤。在《周易内传》中船山曾多次运用上述原则解卦，以表现出自己的特色。比如，解乾卦九四爻辞“或跃在渊，无咎”。船山指出，九四为退爻，“‘四’超出于下卦之上，故曰‘跃’。居上卦之下，

① 《船山全书》第一册，第503～504页。

② 《船山全书》第一册，第290页。

③ 《船山全书》第一册，第515页。

④ 《船山全书》第一册，第515页。

⑤ 《船山全书》第一册，第515页。

仰承二阳而为退爻”；作为退爻，它“以阳处阴”，似有“或跃也，或在渊也，疑而未决”之象。然而，也正因它“以阳处阴”，又象征其“志健而虑深”，于是，“其跃也，不以躁进为咎；其在渊也，不以怯退为咎”，进退适宜，便终能“两俱似咎而皆无咎”^①。又如，解蹇卦䷦初六爻辞“往蹇来誉”。船山分析说：“初六柔静而退居下，无行之意，以静俟其正，则中四爻之美皆归之，不期誉而誉自至矣”^②。这是说，蹇卦初六爻“柔静而退居下”，为退所宜退，故能“静俟其正”。所谓“中四爻之美”是指蹇卦“中四爻皆得其位，道可以行矣”^③。既然能退所宜退，以静俟行正道之时，其结果自然是“不期誉而誉自至”了。再如，解屯卦䷂六三爻辞“即鹿无虞，惟入于林中，君子几不如舍，往吝”，船山分析说：“……六三当震体之成而为进爻，上六穷阴不相应，坎险在前，往无所获，而有所碍，故有此象”，并说：“三柔而无锐往之象，类知几而能止者，故可勉以君子之道。然体震而躁进，不保其能舍，则有‘往吝’之忧”^④。这是说，屯卦六三爻正当下体震之成，又为进爻，与上六爻亦不相应，且面临上体之坎险，象征君子行猎，无虞人引导，躁进而“往无所获，而有所碍”。不过，船山认为，因六三之柔而无“锐往之象”，象征君子“知几”而能“舍止”，又似可“无咎”。不过，从整体卦爻象来看，毕竟是有“体震而躁进”之象，不能保证人们“知几”而“舍止”，所以仍有“往吝”之忧。再如解履卦䷉六三爻辞“眇能视，跛能履，履虎尾，咥人凶”。船山分析说：

① 《船山全书》第一册，第48页。

② 《船山全书》第一册，第328页。

③ 《船山全书》第一册，第325页。

④ 《船山全书》第一册，第96页。

六三为“柔失位而居进爻，又躁妄以上干乎阳。乾道方盛，非所能犯，还以自伤，故‘啞人’而‘凶’”^①。履卦为下兑上乾。其六三爻乃阴柔失位而又为进爻，有“躁妄 以上干乎阳（按：指上体之乾）之象。然而，履卦上体之乾象征“乾道方盛”，六三意欲干犯，不仅“非所能犯”且反致“自伤”，所以说是“啞人”而“凶”。再如，解大过卦䷛九三爻辞“栋桡凶”。船山分析说：“三以刚居刚，躁于进而不恤下之弱，下必折矣”^②。这“下”乃是指的初六，船山说“初六承积阳于上，卑柔自谨，有此象焉”^③。再如，解升卦䷭上六爻辞“冥升，利于不息之贞”，船山分析说：“升者，至阶而止，上六尤进而往，则且即乎欲消之位，而返入于幽冥，昧于升矣。然上之进处于高危，所以延阳而安之于内，则虽濒于消谢，而贞志不移……贞不息，而允合于义矣”^④。这是说，升卦之升，本应“至阶而止”，可上六仍“尤进而往”，以致“即乎欲消之位而返入于幽冥”，这便是“昧于升”，不懂得升而有度，升必适宜，也可说是一种“躁进”之升，有“处于高危”之险。不过，船山指出，事情还有另一面，即从道义的角度看，上六之升虽属“躁进”，而有“处于高危”之险，但却因其与九三相应，有“延阳而安之于内”之象。表现出其“处于高危”之时，“濒于消谢”之际，仍能“贞志不移”，这又是“允合于义”的^⑤。再如，解临卦䷒六四爻辞“至临，无咎”，船山分析说：“六四以柔居柔，阴过，宜有咎者。乃当位以与初相应，则初自来临。所谓‘四海之内，轻千里而来告以善’也，

① 《船山全书》第一册，第138页。

② 《船山全书》第一册，第258页。

③ 《船山全书》第一册，第257页。

④ 《船山全书》第一册，第379页。

⑤ 《船山全书》第一册，第379页。

阴无咎矣。”^①。这是说，临卦兑下坤上，其六四爻为“以柔居柔”，有“阴过”之象，本来是应有所“咎”的。但因此爻又是以阴柔当位，且与初九相应，初九为进爻，故有初九“自来临”之象。从人事言，象征人们将“轻千里而来告以善”，所以便又“无咎”了。如果说，前七卦，不论是进爻或退爻，一般地说，都须是进退适宜有度，方可无咎，否则便会有咎；只是在特定条件下，某爻虽进退失宜，却因与其他爻或有应，或相孚，故又有可能化“有咎”为“无咎”，或者是虽有所“咎”，却因其能“允合于义”，便也是无咎。而对临卦六四爻辞的分析，则属一种新的情况。这“新”就“新”在船山是从退爻与进爻的相互联系中来分析此爻之得失。这种分析也是很重要的。此外，船山还对坤卦六三爻、六四爻，屯卦六四爻，蒙卦六三爻、六四爻，需卦九三爻，讼卦六三爻、九四爻，师卦六三爻、六四爻，小畜卦九三爻，否卦六三爻、九四爻，同人卦初九爻、九四爻，大有卦九三爻，中孚卦六三爻、六四爻，蛊卦九三爻，观卦六三爻，复卦六四爻，大畜卦九三爻，颐卦六三爻，大过卦九四爻，坎卦六三爻，离卦九三爻，咸卦九三爻，恒卦九三爻，晋卦六三爻、九四爻，明夷卦九三爻、六四爻，家人卦九三爻、六四爻，睽卦六三爻，蹇卦九三爻，解卦六三爻，益卦六三爻，萃卦六三爻，升卦九三爻，革卦九三爻，鼎卦九三爻，震卦六三爻，旅卦九三爻，巽卦初六爻，兑卦六三爻，涣卦六三爻，既济卦初九爻、九三爻、六四爻，未济卦初六爻、六三爻等等，均按其上述几种爻有进退的解卦方法进行解卦，表现了船山以象数解卦的一个重要特征。

此外，船山还提出中四爻为体的解卦方法，这也是很能表现

^① 《船山全书》第一册，第198页。

船山易的特点的。何谓中四爻为体？在解释《系辞下》“若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备”一句时，船山曾作过这样的说明，他说：“‘物’……即爻也。‘撰德’，所以造成此卦之德也。‘是非’，吉凶得失之本也。中四爻者，出乎地、尽乎人而应乎天，卦之成德备于此矣”^①。这是认为，各卦的中四爻，以其所处“出乎地，尽乎人而应乎天”之位，故能对于一卦之德的形成具有某种决定的意义，尽管有些卦，按“爻各有主”的原则，可能是以初爻或上爻为主，但也必须结合中四爻之位进行分析，方可把握此卦之德，否则是不可能的。为此，船山曾以复卦、夬卦、家人卦、睽卦，以及困卦、井卦等为例加以说明。指出：复卦“以初爻为主”，夬“以上六爻为主。”但夬卦如“非中爻积阴”，“则无以见其无号之凶”^②。“无号之凶”出自夬卦之上六象辞，船山认为，夬卦之上六为“阴愿僭上”，“虽有与之应（按：指九三爻）。而相比以说者，时至则瓦解。”而之所以需待“时至则瓦解”，乃是为其中四爻之“群阳相牵，故必待其运之已穷，而终乃凶。”^③“不远复”^④是复卦初九爻辞。船山认为，只有联系复卦中四爻“重阴”，才能理解“不远复”之真义。家人卦䷤与睽卦，其初爻与上爻均为阳爻，“阳之闲于初、上者同”^⑤。但由于两卦之中四爻“得失异”，故尽其一卦之德也因之而异。家人卦之卦德以人道言，为“家道正，正家而天下定”^⑥。其“初、上之刚严，‘父父’也。中四爻之得位，‘子子’也……”。“故家

① 《船山全书》第一册，第609页。

② 《船山全书》第一册，第609页。

③ 《船山全书》第一册，第360页。

④ 《船山全书》第一册，第609、231页。

⑤ 《船山全书》第一册，第314页。

⑥ 《船山全书》第一册，第314页。

人之德，成于初、上”^①。睽卦䷥，从卦象看，为“中四爻皆失位，而初、上以刚强束合之，而固不亲，故成乎睽”。然而，如能“柔静以俟其定”，则“睽”可转化为“合”。这也是普遍的道理。“天地睽而其事同也；男女睽而其志通也；万物睽而其事类也”^②。它说明，睽之为道，如能“善用之”，则“天地之化、人物之情理，皆可因异而得同”，因而此卦之“初、上之合异为同者”并“未为不允”^③。同样，困卦与井卦，其初、上都为阴爻，即“柔之撝刚于初、上本同”，但以其中四爻“得失异”，故而其卦德亦因之而异，这种“异”按船山的分析便是，“井九三进而济险，困九四退而入险，是以异也”^④。通过分析上述各卦中四爻与初、上爻的关系，船山得出结论说：“中四爻者，卦之体也；初、上者，卦之所始终”，并说：“欲明初上之初终，必合中四爻以辨之”^⑤。

综上所述，便是船山关于分析象数解卦的种种方法。它充分说明船山对占易是很重视的。

前面已经提到，船山之所以重视占易，其重要原因之一是：在他看来，仅凭学易，只能了解事物发展的基本趋势，即把握事物发展的必然性，而不能把握一时一事“进退之几”，亦即把握事情变化的偶然性，而后者船山认为是要通过占易来解决的。在其易学著作中，船山通常是把学易，掌握事物发展的必然性，看做人谋的根本，而把占易——把握偶然性看成是“鬼谋”，是助人谋之不逮的重要条件。不仅如此，在船山看来，即便是占易，

① 《船山全书》第一册，第314页。

② 《船山全书》第一册，第319页。

③ 《船山全书》第一册，第319～320页。

④ 《船山全书》第一册，第381页。

⑤ 《船山全书》第一册，第609页。

也包含有人谋与鬼谋的统一。在《周易外传·系辞》中，船山曾如此描述占易的过程：“夫数之有七八九六也，乾坤之有奇偶也，分二，挂一，揲四，归奇之各有象也。四营之积一三二二，十有八变之乘三六以备阴阳也，三百六十、万一千五百二十之各有当也，六变而七、九化而八之以往来为昼夜也，象数昭垂，鬼不得私，而任谋于人。五十而用四十有九也，分而为二，用其偶然而非有多寡之成数也，幽明互用，人不得测，而听谋于鬼。待谋于人而有则，则非适然之无端；听谋于鬼而无心，则非必然之有眚”^①。这是说：乾坤阴阳奇偶之象，出自占筮所得的七八九六之数。大衍之数五十，其用四十有九，经过分二、挂一、揲四、归奇四营三变，其归奇之余数或为一、三，或为二、二。如此经过十八变，过揲之数或为二十八，或为三十二，或为三十六，或为二十四，即七八九六之数的四倍中的任何一个数。三十六与二十四为老阳、老阴之数。二十八与三十二为少阳、少阴之数。阳数与阴数如是各乘以三，则成为单卦中乾坤之筮数；如是各乘以六，则成为重卦中乾坤之筮数。按船山的说法，这叫做“十有八变之乘三六以备阴阳也”。重卦老阳之数三十六乘六为二百二十六，即乾卦之策数；重卦老阴之数二十四乘六为一百四十四，即坤卦之策数；二者之和为三百六十。同样，重卦少阳之数与少阴之数各乘以六之和亦为三百六十。六十四卦中的阴爻与阳爻各为一百九十二，阳爻数乘以老阳之数三十六为六千九百二十二；阴爻数乘以老阴之数二十四为四千六百零八。二者之和为一万一千五百二十。此即船山所谓“三百六十，万一千五百二十之各有当也”。而所谓“六变而七，九化而八之以往来为昼夜也”，则是指老阴变少阳，老阳变少阴的卦变，象征昼夜的往来。船山认为：

^① 《船山全书》第一册，第1000页。

在整个占筮过程中，除“大衍之数五十，其用四十有九”，将其任意“分而为二”这一环节是“因其偶然而非有多少之成数”，故而属于“鬼谋”外，其余挂一、揲四、归奇等各个环节都是“象数昭垂，鬼不得而私而任谋于人”的“人谋”。人谋是“明”，鬼谋是“幽”。“幽明互用”是占筮过程的特点。就其“幽”的一面而言，“人不得测”，只能“听谋于鬼而无心，则非必然之有咎”；就其“明”的一面而言，则是“待谋于人而有则”，并“非适然之无端”。这也就是船山在《周易内传·系辞下》中所明确论述的：“大衍五十而用四十有九。分二、挂一，归奇，过揲，审七八九六之变，以求肖乎理，人谋也。分而为二，多寡成于无心，不测之神，鬼谋也。人尽其理，鬼妙其变，所以百姓苟以义问，无不可与其能。事无艰深诘曲之难知，而大行于天下矣”^①。

船山重视占易，论述占筮是人谋与鬼谋的统一，除了如前所述是出自对“易本卜筮之书”的认识，出自对事物发展偶然性把握的需要，还有一个重要原因，即是想以一种“正确”的象数解卦方法，帮助人们从诸如龟卜、蓍卜、蓍卜，以及奇门、遁甲、太乙、禽壬、星象、候气等种种神秘主义方术的控制下解脱出来。指出：龟卜、蓍卜、钱卜的错误是只承认鬼谋，不承认人谋，实际上是只承认偶然性，否定人们认识事物发展的必然性。“若龟之见兆，但有鬼谋而无人谋”^②。“神祠之蓍卜也，何承天之蓍卜也，火珠林之钱卜也，皆听其适然而非有则也，尊鬼之灵以治人，而无需于人谋”^③。而星象、候气、壬遁之类，则纯粹依靠数的推算，只承认命定的必然性，同样是否定人们通过主观

① 《船山全书》第一册，第615页。

② 《船山全书》第一册，第615页。

③ 《船山全书》第一册，第998页。

努力去认识规律，改变命运，创造新的命运。一些人“或凭宿命，或凭日月，或凭候气，皆取其必然而非无心也。取其必然，则固以所凭者为体，故禽壬、奇门、太乙之类”，其共同特点是“体循于化迹，而不知其所由；变因其已成，而非有神以司其动，则亦任运而无需于鬼谋”^①。为此，船山概括地指出，象数即是天理的表现，也即是必然与偶然的统一。作为必然性，人们应该重视人谋，作为偶然性，人们应该承认鬼谋；不过，承认鬼谋也是为着把握天理，是为着把握天理于一事一时的具体表现。“夫象数者，天理也，与道为体，道之成而可见者也。道非无定则以为物依，非有成心以为期于物。予物有则，象数非因其适然；授物无心，象数亦非有其必然矣”^②。因而人们只承认必然性或者是只承认偶然性都是不对的，都不能正确地发挥人的主观作用去把握天理，创造命运。“适然者尊鬼，必然者任运，则知有吉凶，而人不能与谋于得失。”^③

强调占筮不能只为求吉凶，而必须特别重视人谋之得失，这个思想是十分重要的。因为它突出了占易必须以学易为基础，实际上是突出了占易必须以是否符合和实践天人之道或天人之为理为归宿，这才是占学一理的更深层次的含义。所以，船山反复强调占易与学易的关系是“即占以示学”^④，“占与学并详而尤以学为重”^⑤。在《周易内传》中，他把上述思想论述得更为清楚。指出：“《易》因天道以治人事，学之以定其所守，而有事于筮，则占其时位之所宜，以慎于得失，而不忘忧虞，则进退动静，一依

① 《船山全书》第一册，第 998 页。

② 《船山全书》第一册，第 998 页。

③ 《船山全书》第一册，第 998 页。

④ 《船山全书》第一册，第 653 页。

⑤ 《船山全书》第一册，第 655 页。

于理”^①。在解释《系辞下》“拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化”一句时，又说：“占以谋其言动之宜，学之所以善其言动，唯在详于拟议而已。‘拟’者，以己之所言，絜之于《易》之辞，审其合否。‘议’者，详绎其变动得失所以然之义，而酌己之从违”^②。上述两段引文中所谓“进退动静，一依乎理”，所谓“以己之所言，絜之于《易》之辞”和“详绎其变动得失所以然之义，而酌己之从违”，都是强调必须十分重视认识和把握《周易》之理，自然也就是强调以学《易》为本；占《易》也是为了更好地学《易》，是为了更好地把握和实践《周易》卦爻辞中所蕴含的天人之道和天人之理。这才是“占学一理”命题的真谛所在。

第二节 得失吉凶一道

如上所述，船山强调占《易》、学《易》应以学《易》为本，实际上也就是强调人们的言行应以是否符合《周易》卦爻辞中所蕴含的天人之道或天人之理为根本原则。在日常生活中，人们进行占筮，通常都是占问吉凶，并认为吉就是得，凶就是失。而在客观实践中，吉凶得失的关系却往往呈现复杂的情况：有的人图一时之得，却换得终生之凶，是最大的“失”；有的人蒙一时之凶，却名垂千古，获万世之“得”；得失吉凶呈现出并不一致的矛盾现象。这种情况如何解释？这种矛盾如何统一？为了回答上述问题，船山提出一个“得失吉凶一道”的新命题。在他看来，

① 《船山全书》第一册，第516页。

② 《船山全书》第一册，第538页。

这个新命题的提出，不仅能解决上述疑问，从而为其“占学一理”的命题找到内在的逻辑联系，更重要的是突出了他倡导学《易》的根本旨归，不仅在于寻找认识世界和变革世界的思想武器，更在于提升人们思想道德修养水平和境界。

什么是“得失吉凶一道”？按照船山的说法，所谓“得失吉凶一道”，乃是指人们通过占筮，获得的卦爻辞所提示的得失吉凶，都统一于一个同一的“道”。这“道”就天道而言，是指的乾健坤顺、乾坤并建之道；就人道言，则是指的大公至正的仁义之道；以上二者的结合，也就是船山所说的，乾坤“以健顺之全体，起仁义之大用”^①的天人之理或天人之道。在船山看来，人们按照占筮所得的卦爻象，认真分析其所处的时位，细心体会并实践与其相关的卦爻辞中所蕴含的义理，便能趋利避害，逢凶化吉，从而才能有所“得”而不致有所“失”。船山强调提出，人们进行占筮，通常都是占问事变吉凶，但此事变之吉凶应以道义之得失为前提，“‘吉凶’非妄，皆由道之得失”^②，“易因爻象之得失，而体其情以为辞，乃系吉凶于下，所以知险阻而尽情伪”^③。船山认为得失与吉凶既有联系，又有区别：就其联系而言，在一般情况下，“得”意味着“吉”，“失”意味着“凶”，“吉凶者，得失之影响，圣人之断吉凶，断之得失而已”^④。“凶者未有不由乎人之失也，吉者未有不由乎人之得也”^⑤。“失得在人事，而吉凶之应不爽也”^⑥。就其区别而言，则由于得失主要

① 《船山全书》第一册，第 577 页。

② 《船山全书》第一册，第 612 页。

③ 《船山全书》第一册，第 617 页。

④ 《船山全书》第一册，第 538 页。

⑤ 《船山全书》第一册，第 612 页。

⑥ 《船山全书》第一册，第 601 页。

是指义理，即道之得失，与道德范畴相通。“得失，以理言，谓善、不善也”^①。而吉凶则为事变的结果，与效用、功利乃至命运范畴相通。因而又会出现得失与吉凶并不相应的情况，“得”并不必定意味着“吉”，“失”并不必定意味着“凶”。这种不相应的“矛盾”情况，更因君子与小人各自的价值取向、道德修养、思想境界迥然不同而表现得更为突出。对于圣贤君子而言，只有坚持仁义之正道、民族之公利，才是最大的“得”，最大的“吉”——国家民族兴旺发达之吉，否则便是最大的“失”，最大的“凶”；至于个人之吉凶则可以为着捍卫仁义的尊严，为着捍卫国家民族的公利而在所不顾。“杀身成仁，舍生取义”，是圣贤君子对待得失吉凶关系的深刻理解和最终选择。然而，对于村野市井小人而言，则惟知追逐个人眼前私利之“得”，不计国家民族公利之“失”，置仁义之正道于不顾。由于他们的所作所为，悖离仁义之正道，致使得失与吉凶的相应关系发生转化。如同船山所说的，“阴阳之交相变而自相通，皆乘时之利，而所利者有得有失，因乎情之正与不正而吉凶异矣”^②。船山认为，这正是自夏商以来象数派以及佛老之徒和各种星命术数之流不重天理正道之得失，只重占问吉凶与否的教训。“夏商之世，易道中衰，或多为繁说，侈于吉凶，而要不归于道。文王乃作《周易》，一本诸天人之至理，止其诬冗，唯君子谋道乃得占以稽疑，理定于一而义严矣……后世之窃易者，或滥于符命，如《乾凿度》；或淫于导引，如《参同契》；或假以饰浮屠之邪妄，如李通玄之注《华严》；又其下则地术星命之小人皆争托焉；恶知《易》之为用

① 《船山全书》第一册，第514页。

② 《船山全书》第一册，第616页。

但如斯而已乎？”^①。因此，船山的基本结论是：占筮吉凶，必须以天理正道为本，“吉凶之胜……必以其至正而大常者为之本也”^②。必须分辨理之是非得失，追究吉凶之故，“‘是非’，吉凶得失之本也”^③。“以言以占者，谋理之得失，审事之吉凶”^④。这才是船山依据圣人之“明训”而提出的“占学一理”、“得失吉凶一道”的全部涵义，“占也，言也，动也，制器也，用四而道合于一也。道合于一，而必备四者之用以言《易》，则愚不敢多让。非敢矫先儒之偏也，笃信圣人之明训也”^⑤。

船山认为，正由于是否坚持“得失吉凶一道”，是区别圣贤君子与庸俗小人的重要界线，故而在如何认识、对待、处理得失吉凶问题上，二者也迥然有别。对于圣贤君子来说，吉凶是不难把握的，“自知道者言之，吉凶易知也”^⑥。因为个人的吉凶莫大于生死，圣贤君子深知有生必有死，有吉必有凶，有吉凶必有悔吝。这一切，既是个人人生题中应有之义，也是人世间必有的现象，故而圣贤君子不仅能泰然面对，且能自觉地将其作为自己行道守义、锻炼高尚德行、增进应事能力的途径。按船山的说法，就是“吉者吾道也，凶者吾义也，悔者吾行之几也，吝者吾止之时也。道不可疑，义不可避，几不可逆，时不可违，恒有所奉以胜之”^⑦。又说：“夫君子则无所利于吉，而何畏乎非吉？故贞而一之，而道乃无穷。其视天下不可无吉也，无吉则道不行；不可

① 《船山全书》第一册，第557页。

② 《船山全书》第一册，第609页。

③ 《船山全书》第一册，第609页。

④ 《船山全书》第一册，第556页。

⑤ 《船山全书》第一册，第557页。

⑥ 《船山全书》第一册，第653页。

⑦ 《船山全书》第一册，第1031～1032页。

无凶也，无凶则义不著；不可无悔也，无悔则仁不复；不可无吝也，无吝则志不恒”^①。然而，在现实生活中，特别是客观形势十分错综复杂之时，人们的行动，究竟何者为仁，何者为义，何者方是“得”贞一之道而不致有所“失”，这些即便是圣贤君子，有时也是“得失难知”^②，一时难以把握的。这原因何在？船山认为，这原因就在于圣贤君子能正确对待和处理义命关系，他们淡于个人生死吉凶，而特别看重仁义节操，对于他们来说，仁义节操之得失最为紧要，至于个人的吉凶则是无需过分介意的，“吉凶，两端而已。吉则顺受，凶无可违焉，乐天知命而不忧。前知之而可不忧，即不前知之，而固无所容其忧。凶之大者极于死，亦孰不知生之必有死，而恶用其早暮哉！唯夫得失者，统此一仁义为立人之道，而差之毫厘者谬以千里，虽圣人且有疑焉”^③。正因为如此，所以圣贤君子面临某种疑难时，也进行占筮，这种占筮虽然也是“以鬼谋助人谋之不逮”^④，但它主要不是筮问吉凶，而主要是“筮吉凶于得失之几也”^⑤。这“得失之几”，就是指以仁义为本的“理”之“得失之几”。永历五年（1652）九月间，孙可望部将李定国重挫清军于衡阳，船山心中再次燃起反清复明的希望，曾想应李定国之请，重新出山，但又对孙可望挟君害相，“拂君臣之义”的行径极为不满，以为不堪信任，何去何从，于正道何得何失，踌躇不定、进退难决之时，两次筮得“睽之归妹”的结果，终于放弃出山念头，走幽棲著述之路。这便是圣贤君子吉凶易知而得失难知，以致要求之占筮的

① 《船山全书》第一册，第1033页。

② 《船山全书》第一册，第653页。

③ 《船山全书》第一册，第654～655页。

④ 《船山全书》第一册，第654～655页。

⑤ 《船山全书》第一册，第654页。

典型事例。它生动地说明，圣贤君子进行占筮，其主要目的并不在于占问前途之吉凶，而在于占问义理之得失。也就是船山所说的，“占《易》者，以占得失也，非以知其吉而骄，知其凶而怠者也”^①。即便是要问吉凶，那也是要“考得失而审吉凶之故”^②，是要“筮吉凶于得失之几”^③。

然而，对于村野市井小人而言，由于他们只重视眼前私利而轻视甚至不顾仁义之道，所以便只知眼前得失而难知前途吉凶，“自愚者言之，得失易知也，吉凶难知也”^④。只要有利可图，哪怕是穿窬行窃，杀人越货，贪赃枉法，行贿受贿，卖官买官等等，明知是有悖于仁义之道，有悖于国家法度，有悖于天理良心的事，他们也甘冒天下之大不韪，铤而走险。正是在这个意义上，船山说他们是“得失易知也”^⑤。为什么是“得失易知”？因为他们并非不懂自己的所作所为有悖于仁义之道，有悖于国家法度，有悖于天理良心，而是明知故犯。惟其如此，所以他们在施展种种倒行逆施之时，又心怀恐惧，时刻担心有朝一日，东窗事发，身陷囹圄；对自己的前途，吉凶莫测，遑遑不安，于是求神问卦，以求徼倖。《十五贯》中，娄阿鼠杀人抢刼，惶惶不可终日，在庙中向况钟问卦，就是此等人心理的生动写照。对于他们来说，的确如同船山所描绘的，是“得失易知也，吉凶难知也”^⑥。因而他们进行占筮的惟一目的便是，只问事之吉凶，不问理之得失。船山认为，这正是焦贛的《易林》、东方朔的《灵

① 《船山全书》第一册，第 653 页。

② 《船山全书》第一册，第 571 页。

③ 《船山全书》第一册，第 614 页。

④ 《船山全书》第一册，第 653 页。

⑤ 《船山全书》第一册，第 653 页。

⑥ 《船山全书》第一册，第 653 页。

棋经》，以及邵雍的《一撮金》等卦占方法的特点及其危害之所在，是为圣贤君子所不齿的。“如焦贲、关朗之书，其私智窥测象数而为之辞，以待占者，类有吉凶而无得失”^①。“贲之《易林》诡于吉凶，而无得失之理以为枢机，率与流俗所传《灵棋经》、《一撮金》同为小人细事之所取用，褻天悖理，君子不屑过而问焉”^②。正因为如此，所以船山发挥张载“易为君子谋，不为小人谋”^③的重要思想，强调“易为君子谋”，就是坚持“占学一理”，“得失吉凶一道”，因而君子谋于《易》，就不像庸碌小人那样，只是简单地谋吉凶，而根本的是谋吉凶之故，得失之理，并据之以反省自己，认识世界。“君子之谋于《易》，非欲知吉凶而已，所以知忧、知惧，而知所择执也”^④。尽管君子进行占筮也讲吉凶之利，但它们是以仁义之正道为根本，以贞之利即公利为前提。反对离开正道谈吉凶，反对一切不正之利。“若夫贞之为言正也，出乎正则入乎邪，即微《易》之戒，岂有不贞而可以徼利者哉！贞之为利也，不相离也，贞则利，利必贞也，故有贞凶，而无不贞之利”^⑤，并且明确指出：“……《易》之所谓利者，非小人之利，求荣而荣，求富而富，欲焉而遂，仇焉而逞者也。故曰‘利物’，非利于己之谓也；曰‘合义’，合于义即利，所谓不以利为利，以义为利也。故凡言贞吉者，言既得其正而又吉。或谓所吉者在正，而非不正者之可幸吉，此即戒矣。若利贞，则谓其合义而可固守，即有戒焉。亦谓其义之合不以权而

① 《船山全书》第一册，第 653 页。

② 《船山全书》第一册，第 678 页。

③ 《船山全书》第一册，第 671 页。

④ 《船山全书》第一册，第 671 页。

⑤ 《船山全书》第一册，第 671 页。

以正也”^①。所谓“易不为小人谋”，则主要是指不为小人谋“求荣”、“求富”、“欲焉而遂”、“仇焉而逞”等一己私利“诡至之吉凶”^②。关于这一点，船山也作过非常形象的描述，说明君子谋《易》是不能够、也不屑于回答小人上述疑难的。“假令一人就君子而问穿窬之得财与否，君子岂能以其所获之多少而告之？即令有人以贸贩之售不售，求酒索食之有无问，君子又岂屑役其心以揣其多寡利钝而告之？”^③这显然是不可能的。总之，船山强调“易为君之谋”，就是强调《周易》虽是卜筮之书，却是以义理为依归，其占筮的目的也是为了更好地、更具体地把握和运用卦爻辞中蕴含的义理。也正是在这个意义上船山谆谆告诫人们说：“《易》之为书，言得失也，非言祸福也，占义也，非占利也，此学《易》者不可不知也”^④。

当我们仔细研究“占学一理”和“得失吉凶一道”的命题时，会发觉它是对以往易学研究的重要总结，具有鲜明的针对性。在船山看来，这两个命题批评了两种片面性：一种是只重象数，不重义理，只重占易，不重学易的片面性；另一种则是只重义理不讲象数，只重学，不讲占的片面性。前者主要是以汉易象数派为代表，在船山眼里还包括朱熹；后者主要以王弼、韩康伯和程颐为代表。为此，船山曾对以往易学研究的教训进行系统的回顾与总结，指出：自秦焚书以后，由于各种杂占之术“纷纭而相乱”，故而汉人所传之《易》，已不纯粹是孔子删定之《易》，“非纯乎圣人之教”。于是便出现以“襄楷、郎顗、京房、郑玄、

① 《船山全书》第一册，第 671 页。

② 《船山全书》第一册，第 514 页。

③ 《船山全书》第一册，第 681 页。

④ 《船山全书》第一册，第 607 页。

虞翻之流”为代表的汉易象数派，他们“一以象旁搜曲引，而不要诸理”，专讲象数，不重义理；专讲占问吉凶，不问义理是非；而对于卦爻象“旁搜曲引”的结果，是日益流入牵强附会与荒诞不经。到了魏晋时期，以王弼为代表的玄学义理易，“尽弃其说，一以道为断”，完全摈弃汉易象数派的解易方法，专讲义理，不论占筮。尽管其方向正确，“庶几于三圣之意”，但因其“学本老庄虚无之旨”而“诡于道”，特别是王弼提出“得意忘言，得言忘象”之说，更是于理不合。到了唐宋时期，多数易学家论《易》，仍重视义理，尽管其义理内容“与弼异”，但“所尚略同”。苏轼论《易》，“出入于佛老，敝与弼均”。程颐的《易传》，专讲义理，“固《易》大用之所行”，能极大地发挥《周易》的作用，却因其只讲义理，不讲象数，只讲学，不讲占，便只有“通志成务之理”，“而无不疾而速、不行而至之神”，只能把握事变的必然趋势，不能把握事变的偶然之“几”。张载阐发周敦颐《通书》的思想，力克上述两方面偏差，“象言不忘，而神化不遗”，既重象数，更重义理，“其体洁静精微之妙，以益广周子《通书》之蕴，允矣至矣”，可惜论述过于简约，且“未尝贯全《易》于一揆也”。到了朱熹，虽学宗二程，却“独于《易》焉尽废王弼以来引申之理，而专言象占”，进而认为孔子讲天，讲人，讲性，讲德。讲研几，讲精义，讲崇德广业，“皆非羲、文之本旨，仅以为卜筮之用，而谓非学者之所宜讲习”。且“其激而为论，乃至拟之于《火珠林》卦影之陋术，则又与汉人之说同，而与孔子《系传》穷理尽性之言，显相抵牾而不恤”。总之，易学发展，自魏晋以后，先是由王弼至程颐，矫正汉易象数只讲象数之占，不讲义理之学的偏向，可是却“矫枉而过正”；朱熹欲矫王弼之偏，则又“矫正而不嫌于枉”，走上汉易专崇象数的老路。两种片面性，殊途而同归，都背离《易》之正义。由此，船山得

出结论说：圣贤君子对于《易》道，应该是，“即象以见理，即理之得失以定占之吉凶，即占以示学”，只有如此，才能“切民用，合天性，统四圣于一贯，会以言、以动、以占、以制器于一原”^①。这才是对待《周易》的正确态度。

以上船山对于《周易》发展历史所作的概述与评论，并不是每一个细节都完全精当，尤其是对朱熹的分析，显然有所误解与偏颇，但从整体上看，应是基本上反映了历史的真实面貌。它清楚地表明了船山易学兼综象数与义理，而又归结于义理的重要而鲜明的特点。

^① 《船山全书》第一册，第653页。

第十一章 “象生数，数亦生象” “象数者，天理也”

象、数、理关系是《周易》的基本内容，也是船山探求《易》理的立足点和出发点。船山曾从多方面对它进行过分析与阐述。由于此问题本质上属于本体论问题，因而研究它，对于把握船山易学哲学的基本倾向，便是至关重要的。

第一节 象生数，数因于有象

什么是“象”？如同前面已经讲到的，它是指的卦象、爻象，以及由卦、爻象反映的物象。船山说：“《易》之象数，天地之法象也。”^①并说：“《易》之取象，必两间实有此象。”^②《说卦传》说：《乾》象天，《坤》象地，《震》象雷，《巽》象风，《坎》象水，《离》象火，《艮》象山，《兑》象泽。《大象传》说“云雷”为《屯》，“山下出泉”为《蒙》，“云上于天”为《需》，“天与水违行”为《讼》，以及乾卦初九为“潜龙”，九二为“见龙”，九五为“飞龙”，上九为“亢龙”等等，这些都是《周易》从不同角度对“象”的表述。

① 薛季宣《船山全书》第一册，第519页。

② 《船山全书》第一册，第753页。

什么是“数”？也如前述，从占筮角度来说，它是指天地之数，大衍之数，奇偶之数，以及七、八、九、六，老阴老阳、少阴、少阳之数；从客观事物来说，它是指事物内部蕴含的、对事物性质起决定作用的量的规定性；每一个体事物，其容量有大小，其运动变化之次序有先后、节度有多少，这便是“数”。比如，一年有春夏秋冬依次四季，一年之数十二月；一月之数三十日；一日之数十二时。又如一人之身，内有五脏六腑，外有一头、两眼、两耳、两颊、两手、两足、一鼻、一口，等等。直至今日我们说，人均年收入 800 美元，为小康社会之数；国债余额不得超过国内生产总值 20% 临界线之数；国民收入分配差距，不得超过基尼警戒线之数；大专升学率达至 15% 为高等教育大众化之数；等等，这些都说明事物内部某种量的规定性对其质的影响。

什么是“理”？在船山看来，从《周易》而言，它是指由象数统一所决定，由卦爻辞所蕴含或表达的天人之道或天人之理，它是客观事物存在与变化的当然与所以然之则。船山说：“理者，物之固然，事之所以然也。”^①而“自其为人物所必由者”而言，“则谓之道。”^②它是可以通过一定的象数来表现的。在解释《易·系辞》“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”和“是故，易者象也”两句时，船山说：“《易》之象数，天地之法象也。乾坤统其全，卦爻尽其变，其体与天地合也。‘弥’，遍也，‘纶’联合而尽其条理也。‘道’谓化育之大用。”^③而“由理之固然者而言，则阴阳交易之理而成象，象成而数之以得数。由人之占

① 《船山全书》第十二册，第 194 页。

② 《船山全书》第十二册，第 273 页。

③ 《船山全书》第一册，第 519 页。

《易》者而言，则积数以成象，象成而阴阳交易之理在焉”^①。并说：“夫象数者，天理也。”^②

关于象、数、理的关系，历史上曾经有过种种议论，大体可以分为四派：一派是以“神”为根本动因的数本论，主张数由神主，象由数生。邵雍、蔡沈即属此派。邵雍说：“太极不动，性也；发则神，神则数，数则象，象则器，器则变，复归于神也”。《皇极经世·观物篇》中，邵雍所说的“神”，是指的“天地动静”之“妙用”^③，既具有某种“理”的内涵，又多少带有神秘的色彩。蔡沈则说得更为明确而彻底。他说：“天地之所以肇者数也，人物之所以生者数也，万物之所以失得者亦数也。”^④一派是理本论，明确主张象数均由理生。程颐、朱熹即属此派。程颐说：“有理而后有象，有象而后有数。”^⑤这“象”既指卦爻象，也指物象。朱熹说：“圣人作易之初，盖是仰观俯察，见得盈天地之间，无非一阴一阳之理。有是理则有是象，有是象则其数便自在。”^⑥再一派是虚无论，主张“天地万物皆以无为为本”，王弼、韩伯即属此派。王弼甚至主张“得意忘象”。他说：“得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，象可忘也。”^⑦最后一派是象本论（实质上是气本论）主张象在数先。《左传·僖公十五年》说：“龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数”。船山是赞成这种观点的，并对之作了发挥。

① 《船山全书》第一册，第586页。

② 《船山全书》第一册，第998页。

③ 黄畿《皇极经世全书解》卷五。

④ 《洪范皇极序》。

⑤ 《答张问避书》。

⑥ 《洪范皇极序》。

⑦ 王弼：《周易略例·明象》。

他说：“物生而有象，象成而有数。”^① 同时强调并论证了“数因于有象”^② 的道理。

船山分析：《周易》天地之数来源于河图之象，而奇偶之数则来源于天地阴阳之象。他说：天地之数“五十有五，河图垂象之数也”^③。“天垂象于河图，人乃见其数之五十有五：阳廿五而阴三十，各以类聚而分五位”^④。并且具体分析：所谓“五十有五”、“各以类聚”，乃是指的“天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十五位相得”^⑤ 之数，归根到底又是天地阴阳奇偶之数。亦即他所说的：“阳曰天，阴曰地。奇数，阳也；偶数，阴也。”并说“以阴阳之本体言之，一、二而矣。专而直者，可命为一；翕而辟者，可命为二。阳盈而阴虚，阳一函三而阴得其二。虚者清而得境全，浊者凝而得境约，此法象之昭然可见者也”^⑥。

不仅如此，他还进一步提出：《周易》的《彖》、《爻》也源自于象，离开了象，就谈不上什么《彖》与《爻》。“非象无彖，非彖无爻，非彖与爻无辞，则大象、彖、爻、辞占皆不离所画之象。”^⑦ “卦也，爻也，变也，辞也，皆象之所生也”^⑧。总之，“《易》之全体在象”^⑨，“象不胜数，而一之于《易》，《易》聚象

① 《船山全书》第一册，第 821 页。

② 《船山全书》第一册，第 1018 页。

③ 《船山全书》第一册，第 554 页。

④ 《船山全书》第一册，第 545 页。

⑤ 《船山全书》第二册，第 340 页。

⑥ 《船山全书》第一册，第 544 页。

⑦ 《船山全书》第一册，第 587 页。

⑧ 《船山全书》第一册，第 586 页。

⑨ 《船山全书》第一册，第 587 页。

于奇偶，而散之于参伍错综之往来，相与开合，相与源流”^①，“易先象而后数”^②，“非象则无以见易”^③。

再从天地万物的生长变化来看，船山认为：同样也应首先是“象生数”。他说：“物生而有象，象成而有数”^④，并解释说：“象生数者，天使之有是体，而人得以纪之也”^⑤，“象之已成而数定矣”，“数者数其象也”^⑥。为了说明自己的观点，他曾举人的手指和眼睛为例，说：“为目固有两以成象，而人得以数之以二；指固有五以成象，而人得以数之以五。”^⑦ 船山又分析：如果从纯自然的角度来看，自然界本身是只有“象”呈现在人们面前而无所谓“数”的；“数”乃是人们（主要是圣人）因认识和变革自然的需要，因象而起。也就是说，“数”乃是人们透过事物现象认识其内在运动秩序和法则的一种主观认识成果，并不如自然之象那样纯粹是客观的东西。关于这一重要观点，船山在解释《说卦》“参天两地而倚数”一句时曾经讲得比较清楚。他说：“天本无三，地亦非二。以形言之，天包地外，天大而地小；以气言之，阳盈而阴虚，地得天三分之二，故谓之二。由地之二而见天之三。此圣人所以以三数天、二数地，而为九、为六、为三十六、为二十四、为二百一十六、为百四十四，皆倚此立也。其画之为象，则阴爻一一，三分而缺其一；阳爻则兼有二而实其中，以成乎三，其画一，所谓以一函三，亦函地二而更盈其一

① 《船山全书》第一册，第1099页。

② 《船山全书》第一册，第二册，第338页。

③ 《船山全书》第一册，第一册，第586页。

④ 《船山全书》第一册，第821页。

⑤ 《船山全书》第一册，第一册，第二册，第338页。

⑥ 《船山全书》第一册，第624页。

⑦ 《船山全书》第二册，第338页。

也”，并明确提出，是“圣人因阴阳已然之迹以起数，而非天地之有数。参之、两之，人也”^①。正是基于这一基本认识，船山进而指出：从天地万物而言，所谓“象”，便是指客观世界实际存在的林林总总的物象，而“数”则是诸种物象的形成及其发展变化的不依人的意志为转移的次序、法则以及彼此之间的必然感应关系。也就是他所描述的：“数有必因之序，先者不可后，后者不可先；数有必合之理，相遇而不可违，相即而不可离也；数有相得之情，发此而应乎彼，通乎彼而实感乎此也。”^② 船山认为：在实际生活中，客观事物的“象”，其特点是“有象可见，而众皆可著”，而其“数”尽管不能看见，却是有“道”“可循”而“无不共由”^③的。因而，人们在实践中必须首先从观察客观事物的“自然”之“象”入手，即所谓“因已然以观自然”^④，进而深入把握和运用事物存在和发展变化之“数”，即所谓“期必然以符自然”，以达到服务人类的目的。这在船山看来正是人们学习《周易》的根本旨归之一。“《易》以知天”^⑤，“《易》，天道也，而行乎人之不容已”^⑥。人们只有认识和把握天道，才能正确地发挥人道的作用。总之，把“象”作为产生“数”的本源，这是船山在《周易》象数关系上的根本立场，是他与理本论、无本论，特别是与数本论的根本分歧所在。

然而，船山坚持“象生数”，但“数”是不是可以反过来又生“象”呢？船山的回答是肯定的。而且在他看来，如果说，前

① 《船山全书》第一册，第794页。

② 《船山全书》第一册，第339页。

③ 《船山全书》第一册，第1025页。

④ 《船山全书》第一册，第1079页。

⑤ 《船山全书》第二册，第338页。

⑥ 《船山全书》第一册，第1080页。

者主要是属尊重天道的話，后者则主要是重视人道。

第二节 “数生象” “据数以立象”

什么叫“数生象”？如何理解“数生象”？按照船山的解释，所谓“数生象”也可以叫做“据数以立象”。他说：“数生象者，人备乎其数，而体乃以成也”，并举尊卑秩序之例说：“如天子诸侯降杀以两，而尊卑之象成；秩序以九，而亲疏等杀之象成。”^①这是认为，人们通过主观作用，从对自然之象的观测中，体会和创造了某种数的序列，就能制作出种种为人类所需要的“象”。比如，八卦六十四卦卦画之象以及人类社会尊卑之象、亲疏之象的形成即是如此。为了进一步论证上述象生数和数生象的观点，船山还以《周易》和《洪范九畴》两书为例，认为前者即是属于本然的“象生数”，主要是讲的“天道”，后者则属于人为的“数生象”，主要是讲的“人事”、“人谋”。他说：“《易》以知天，《畴》以尽人”^②。“《易》先象而后数，《畴》先数而后象”，“《易》，变也，变无心而成化，天垂象以示人，而人得以数测之也。《畴》，事也，事有为而作，则人也；人备数以合天，而天之象以合也”^③。船山提出“人备数以合天”的思想是相当精彩而深刻的。因为它表现了某种人化自然思想的萌芽。实际上，它是在某种程度上承认人们，主要是圣人在尊重自然界本然之象的基础上，发挥主观作用，纪录、创造、具备某种“数”的序列，并

① 《船山全书》第二册，第338页。

② 《船山全书》第二册，第339页。

③ 《船山全书》第二册，第338页。

以之为架构，以人合天，从而创造出种种新的、符合人类生存和发展需要之“象”。这种“象”，虽然有其深刻的客观根据，却又不是纯客观的，而是一种主客观的统一，是人们努力奋斗，认识和变革客观世界的结果。以我们今天搞现代化为例，我们也是在尊重我国国情和世界经济发展总趋势的前提下，努力创造各种“数”，包括国民生产总值之数；人均国民生产总值之数；第一，第二，第三产业产值占国民生产总值的比例数；全社会研究与开发经费占国民生产总值的比例数；城镇居民人均可支配收入和农村居民人均纯收入数；等等。只有这些“数”分别达到某种水平，适应某种内在的比例（按：这种比例也可以表现为某种阴与阳、正与负的对立统一，比如人口增长数中男与女的比例，男为阳，女为阴，国民经济增长数中，工业与农业的比例，工业为阳，农业为阴等，以及人口出生数与死亡数和比例，出生为正，死亡为负，国有企业扭亏增盈中的盈亏比例，盈为正，亏为负等等），才能呈现出现代化国家之“象”，从而使我国跻身于发达国家行列之中。由此可见，研究船山象数之学也是很有现实价值的。

在船山的观念中，真正的“象数相倚”，确实是人们自觉干预、变革自然的结果，用今天的话来说，也就是所谓“人化自然”的结果。也正是在这个意义上，船山又一次以《周易》和《洪范九畴》对比。认为，《周易》是圣人“因数以得象”，而《畴》则是圣人“成象以起数”。他说：“是故《畴》，成象以起数者也；《易》，因数以得象者也。《畴》，人事也，而本乎天之自然；《易》，天道也，而行乎人之不容已”^①。为什么说《畴》是“成象以起数”而《易》是“因数以得象”？这是因为，在船山看

^① 《船山全书》第一册，第1080页。

来，从人们认识和变革自然的角度而言，《洪范九畴》乃是圣人根据“天之自然”之象，数之以其中之“数”，并据之以提出各种为政举措，所以说它是“成象以起数”。这“成象”是指已成的、现成的天之自然之象。这“起数”则是指测算和运用象中之数，实际上是指认识和运用“象”的运行的量的规定性（具有某种法则、规律的含义）。这主要属于“人事”，即主要属于人们发挥主观作用，运用客观法则变革客观世界，服务社会之事。而《易》则是圣人根据对“天之自然”之象的观测，数之以其中之数，并据以画出足以反映各种物象的卦爻象。这按船山的说法叫做“《易》之作也以蓍，蓍之成象以数。故有数而后有象。数自下积，而后象自上昭”^①。这自然主要属于圣人制作《周易》之事，尽管《周易》八卦与六十四卦，及其卦爻象的种种有规律的变化反映了“行乎人之不容已”的“天道”，但它毕竟只是认识“天道”，与采取举措变革自然和社会而言，有着原则的区别。惟其如此，所以，船山十分重视象数统一的意义。在坚持“物生而有象，象成而有数”^②的唯物观的同时，又强调“象生数，数亦生象”，“天下无数外之象，无象外之数”^③的辩证观。并且具体分析：所谓“象生数”，是指“即象固可以为数”，或者说，“有象而数之以为数”。“既有象，则得以一之、二之数之矣”。而所谓“数生象”，则不仅是指画卦时，“既有数，则得以奇之偶之而画之矣”，也不仅是指“象可以测数，数亦可以测象”^④。而更重要的是指，“反数固可以拟象”，或者说，“有数而遂成乎其为象”^⑤。

① 《船山全书》第一册，第1081页。

② 《船山全书》第一册，第821页。

③ 《船山全书》第二册，第338页。

④ 《船山全书》第二册，第338页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1016页。

即突出强调圣人依据客观法则变革和创造世界的作用，为此，船山不无自觉地还通过对《周易》阴阳象数形成的具体解释来回答人们的质疑。他说：“象之垂也，孤立，则可数之一；并行，固可数之二，象何不可以数？”“数之列也，则特立无偶之象成；有二，则并峙而不相下之象成，数何不可以挂象？”船山进而分析：象与数这种互相依存的关系，从形而上的角度言，乃是一种体与用、常与变、静与动的关系，因而在现实的实践生活中，二者更是不可分割的。

首先，它们是体用关系。“象”作为产生“数”的本原是“体”，而“数”作为“象”的容量大小和运动变化的秩序及其节度的多少，是“象”之“用”。有其“体”必有其“用”，而“用”又可成其“体”。船山说：“象生数者，天使之有是体，而人得以纪之也”，“数生象者，人备乎其数，其体乃以成也”^①。并指出：“象”作为“体”，是“因已然以观乎自然”；“数”作为“体”之“用”，则是“期必然以符自然”^②。船山对于“象生数”与“数生象”的解释，特别是提出“因已然”与“期必然”的概念也是很有意味的。从认识论角度来说，前者属于被动的反映论。因为它只是被动的“纪”之“天之有是体”，只是“因”自然界种种“已然”之象，消极地进行观察（“观乎自然”）而已。而后者则属于能动的反映论、变革论。因为它要求人们积极地、能动地认识和把握客观必然性（“期必然”），并使自己的言行符合客观必然性（“符自然”），以达到变革客观世界服务人类的目的。这种象与数的体用相依思想难道不是很精彩的吗？尽管受种种历史条件的局限，对它的表述并不那么充分与明晰，但其思想

① 《船山全书》第二册，第338页。

② 《船山全书》第一册，第544页。

中包含有这种能动认识观的萌芽却是毫无疑义的。不仅如此，船山还从《周易》卦爻象及其变化的产生，说明象数关系也是一种体用相依的关系。在《内传·系辞上》解释“凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也”一句时，船山说：“五十有五，河图垂象之数也……以阴阳之本体而言之，一、二而已矣”；“成变化而行鬼神者，其用也。用则散矣。阳即散，而必专直以行乎阴之中，故阴散而为四、六、八、十，而阳恒弥缝其中虚，以为三、五、七、九”^①。这是说，圣人对河图垂象进行观察，数之以数为五十有五。这便是象与数体用相依的结果。因为，河图之象，从本体而言，即是阴阳之象，亦即奇偶一、二之数。所谓“成变化而行鬼神者”，是指阴阳本体之象表现为奇（一）偶（一一）本体之数之“用”。这“用”表现为阴阳奇（一）偶（一一）之数之“散”。阳奇（一）之散，必“专直”行乎阴偶（一一）之中，使阴偶（一一）之数散为四、六、八、十；而阳奇（一）本身又弥缝阴之中虚，形成三、五、七、九。这按船山的说法便是，“天之一、三、五、七、九，地之二、四、六、八、十，从其用而言也”^②。于是而形成阳廿五，阴三十的河图之数，以及由这五十有五之数所构成的河图之象。而这五十有五之数却是《周易》全部卦爻象数及其变化的基础与根源。这难道不正说明《周易》象数关系，本质上即是一种体用相依的关系吗？！

第二，船山认为，象数关系作为占筮过程，又是一种常变关系。“象”是“常”，“数”是“变”。在分析《周易》卦爻的象数关系时，船山说：“《易》之有象也，有辞也，因象而立者也；有变也，有占也，因数而生者也。象者器之始，居夫未有务之先；

① 《船山全书》第一册，第544页。

② 《船山全书》第一册，第784页。

数者时之会，居乎方有务之际。其未有务，则居也；其方有务，则动也。成因其常；象，至常者也。动因乎变；数，至变者也。”^① 这是说，《周易》六十四卦的卦、爻象以及与之相应的卦爻辞都是一种静止不变的“常”。比如乾卦各爻皆阳，其卦辞为“元，亨，利，贞”，其初九爻辞为“潜龙勿用”，九二爻辞为“见龙在田”等等。这些都是静止不变的“常”。乾卦的卦爻象与卦爻辞如此，六十四卦每一卦的卦爻象与卦爻辞也都是如此。惟其是“常”，其中便包含有普遍的适用性，或者说是普遍的真理。因而君子在平居之时，于“未有务之先”，应认真而细心琢磨、体会每一卦的卦、爻象以及与之相应的卦爻辞的联系与内涵。“熟求其所以然之理”，“守其所守”^②，以提高自己的认识能力与思想境界。这就是所谓“居则观其象而玩其辞”。而一旦有事，迟疑难决，则进行占筮，这占筮虽然也是占的卦爻象及卦爻辞，但它们却不是“常”，而是“变”。这不仅因为占筮的结果总是因人、因事、因时而异，而且对卦爻辞的理解也需要因事、因人、因时位不同而有所不同；即便是占得同一卦爻象与卦爻辞，对于此人可以是吉，对于另一人又可以是凶；对此时此事可能是吉，对彼时彼事又可能是凶。如同《易·系辞上》所说的，《周易》之书，“其为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，唯变所适”^③。为此，船山曾以各卦六爻所处之位是否“得位”、“居中”，其相互关系是否“相应”为例，说明上述“唯变所适”的观点。指出：“‘得位’，正也，而有非正；‘居中’吉也，而有时不吉；‘相应’利也，而有时不利；《坎》或为云，而或为雨，

① 《船山全书》第一册，第994页。

② 《船山全书》第一册，第516页。

③ 《船山全书》第一册，第605页。

《巽》以上入。而其命下施；不可为典要也类如是”^①。因而人们便应“动则观其变而玩其占”，认真地根据占筮所得的卦爻象及其所处时位的变化，仔细地玩味其卦爻辞所含的义理，而不可“执一”以求之。然而，在另一方面，船山也强调提出，无论占得的卦爻所处时位以及所含的义理如何变化，却又不会从根本上悖离卦爻象与卦爻辞所蕴含的“常”道，而只会从不同侧面，以不同角度更充分、更全面地体现其“常”道。这个“彖爻一致”的原则也是必须坚持的。惟其如此，所以，人们在占筮解卦时，既要把握“变”，又要坚持“常”，应该是“常”与“变”的统一。也正是在这个意义上，船山系统论述君子应该正确地认识和对待这种象与数的常变关系，并以之指导自己的实践。他说：“居因其常；象，至常者也。动因乎变；数，至变者也。”“君子常其所常，变其所变，则位安矣。常以治变，变以贞常，则功起矣”。又说：“常至常而无穷，数极变而有定，无穷，故变可治；有定，故常可贞”^②，并且具体解释“无穷”与“有定”两个概念说：所谓“无穷”，是指由卦爻象所反映的客观物象千差万别，变动不居。“无穷者，何也？阴阳形器之盛，始乎天地，而察乎臣妾、鼠豕，不胜繁也；始于风雷，而极乎剗削、号笑，不胜迁也”。所谓“有定”，则是指无论卦爻象及其所反映的客观物象如何千差万别，如何变动不居，归根到底都是阴阳本体的变化，不是少阳老阳，便是少阴老阴；不是老阴老阳，便是少阴少阳等等，“有定者，何也？非其七九，则其六八也；非其七八，则其九六也”^③。为此，船山提出，君子在研习和实践《周易》过程

① 《船山全书》第一册，第606页。

② 《船山全书》第一册，第994页。

③ 《船山全书》第一册，第994页。

中，便应正确地把握象数之间这种“无穷”与“有定”的常变关系，以增强自己驾驭客观世界的能力，提升自己的思想境界。这用今天的话说，就是应使自己由必然王国臻至自由王国。他说：“君子无穷其无穷，而有定其有定。所观者，统乎设卦之全象；所玩者，因乎变动之一爻。居不以苟安为上，纤芥毫毛之得失，皆信其必至；动不以非常为怪，仓卒侧逆之祸福，一听其自然，故敦止之仁壹。智深而必无少见多怪之惊，仁壹而必无周旋却顾之私，则可安可危，而志不可惑也；可生可死，而气不可夺也。是以能于《易》而承天之祐也”^①。与之相反，船山认为，那些屑小之徒，不懂得甚至违背这种常变关系，要么只知其“常”，不懂其“变”，要么则只知其“变”，不懂其“常”，结果只能使自己陷入闭目塞听，消极被动，苟且偷生的境地；或者是为邀福逃祸而疑神疑鬼，喜怒无常，终日惶恐，虽灾祸临头而不知。本来是因自身违反事物发展的客观之“序”而招致烦恼与祸害，却还要去怨天尤人。“其非君子也，则恒反其序。反其序者，执象以常，常其常而昧其无穷；乘数以变，变其变而瞽其有定。是故耳穷于隔垣，笙簧奏而不闻；心穷于诘旦，晴雨变而无备。偷窳于今日之暇，局促于咫尺之安，专之以为利，保之以为观，而天下则固然其将变矣，此变亦一端矣，彼变一端矣，则又迎之而笑，距之而啼，因机而疑鬼，因牛羊而梦王公。吉不胜喜，喜至而吉尽；凶不胜惧，凶去而惧未忘。仆乱依皇以邀福而逃祸者，卒不知祸福之已移于前也，而况能先祸福以择名义之正也哉？矇瞽塞目于黼黻，稚子揜耳于雷霆，象非其象而数非其数，乃以怨天之不祐。天且莫如之何，而况于圣人乎？”^②

① 《船山全书》第一册，第994页。

② 《船山全书》第一册，第995页。

前面曾经讲过，在王船山看来，人们研习《周易》的根本目的，是在于把握天人之理或天人之道。因而他便认为这“理”就存在于象数之中，或者说，象数是理的表现。所以他说：“夫象数者，天理也。”^①又说“古之圣人于象数而得理也”^②。显然，这些都是就《周易》本身象数与理的关系而言的。至于在现实的客观世界中，船山则认为，这象、数、理三者的存在形式却有所区别。这区别就表现为：“在天而为象，在物而为数，在人心而为理”^③。既说是象与数与其蕴含的理是体用相依，常变相依，却又说他们三者各有其自身独特的存在形式，这岂不是自相矛盾？笔者认为，这并不是自相矛盾，而恰恰说明船山思想的深刻性和思维逻辑的一贯性。关键所在，仍然需要紧紧把握船山易学中的人化自然思想。只有从人化自然的角度，才能懂得，船山所谓“在天而为象”，这“天”是指自然之天，前面讲到，它本身是无所谓“数”的。所谓“参天两地”之数乃是圣人观察天地，“以阴阳之迹以起数”的结果。圣人未“起数”之前，天只有“象”，而无所谓“数”，所以说“在天为象”。“在物为数”，这“物”便不应是自然之物，而是“人为”之物，或者说是人造之物，是圣人因“(天地)阴阳之迹以起数”，再运用此数，以人合天，创造各种适应人类社会需要之“物”的成果。比如圣人根据天地之象，画出乾坤（六阳六阴）两卦，数之以六、九之数，进而创制了足以巩固封建等级制度的尊卑之序。按船山的说法就是，“天高地下，人生其中，三极昭然，因而重之，以为六位，天之所显示，地之所明陈，人之所仰事而俯承者，著矣。高者

① 《船山全书》第一册，第998页。

② 《船山全书》第十二册，第403页。

③ 《船山全书》第十二册，第403页。

贵，卑者贱，故六位设而君臣之分、隐见之殊、功效之各营，虽无典要，而有定位。此言《易》设位以载九六之画，为自然之定体也”^①。尊卑之序创制过程如此，其他之“物”的创制过程也亦乎如是。至于“在人心而为理”，这“理”，在船山看来，虽然就其本源而言，是存在于象数之中，因而人们通过对象数的观察和分析，可以把握各种天人之理。然而这“理”的具体存在形式却不是客观的，而是主观的，是圣人在观察变革客观世界过程中，通过主观的“心”对客观之“理”的认识的结晶。因而不管“理”的内容有多么深厚的客观本源，但它要表现出来必须具有两个条件：其一，它作为人们掌握的客观事物存在和变化的“当然”和“所以然”的法则，必定要通过人的思维，进而通过一定的语言和文字来表现，否则，人们便无法把握任何现实的“理”。其二，它之所以要由客观的存在变为主观的表现，完全是出自人们变革世界的需要，也是变革世界的结果。也正是在这个意义上，船山认为，“理”存在于人们的“心”中，是人们认识和变革世界的根据。这再一次表现了船山十分重视人的能动性，表现了他确有某种人化自然的思想。

第三节 对数本论、理本论和虚无论的评判

关于象、数、理的关系，船山曾经同数本论、理本论和虚无论展开过针锋相对的争辩，从而更加凸现了他在这个问题的基本观点和基本立场。

首先，船山批评了邵雍、蔡沉的数本论。认为邵雍在解释

^① 《船山全书》第二册，第507页。

《易·说卦》“参天两地而倚数”时所提出的“《易》有真数，三而已。叁天者，三三而九，两地者，倍三而六”^①的论断是错误的。其错就错在以所谓“真数三”作为全部卦爻象乃至天地和整个世界的来源，从而从根本颠倒了、搞乱了象与数的秩序。船山强调指出：圣人是“因阴阳已然之迹以起数，而非天地之有数”^②；是“象自上昭”，方“数由下积”；是“象有大小”，方“数有多寡”^③；是“象之顺逆，数以因之”，“象已成而数建矣”^④。而邵雍、蔡沉乃至一些术数者的错误则恰恰在于，他们只知“数”可画“象”，“而不知数之所自起”，不懂得从根本上说是数由象生，是“物生而有象，象成而有数”^⑤。因而“宜其徒乱天地之常也”^⑥，只能是搞乱天地的常经，陷入荒唐的境地。

在此基础上，船山进而批评了邵雍的先天说。邵雍作《先天八卦次序图》，安排了一个乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八的次序，并以之解释《说卦传》“数往者顺，知来者逆，是故易逆数也”一句。船山指出：此解的错误同样是颠倒了象与数孰为本源的关系。按照邵雍的先天图，八卦之象的次序也是按《易》的“逆数”安排的。这样便不只是“逆数”，而且也是“逆象”了。“如康节之言，则象亦逆矣”^⑦。而事实上，所谓“《易》，逆数”主要是指，就揲蓍成卦、预测吉凶而言，它确实是自下而上的“逆”。即经过揲蓍，由初爻、二爻、三爻直

① 《观物外篇》。

② 《船山全书》第一册，第794页。

③ 《船山全书》第一卷，第1079页。

④ 《船山全书》第一册，第624页。

⑤ 《船山全书》第一册，第821页。

⑥ 《船山全书》第一卷，第794页。

⑦ 《船山全书》第一册，第796页。

至上爻，形成一卦，然后，方可由蓍得之卦爻象预测吉凶。所以，船山说：“《易》卦以下一爻为初，筮法先得初，次得二，次三，次四，次五，以终至上，而数乃合于十八变之积，以成吉凶之象，所谓逆也。”^①甚至更极端地说：“故言《易》，先数而后象，先下而逆上，万世不易之道也。”^②然而，对于客观已然、既往的“象”的观测来说，则决不能是自下而上的逆，而只能是自上而下的“顺”。这同样如船山所说，“数已然（按：指已然之象）于既往，则自上而下。如序五帝，则伏羲为一，神农为二，至舜为五。又如累十二碁子，则以居上者为一，至最下者为十二，所谓顺也”^③。总之，在船山看来，“数”只能“逆”而“象”必为“顺”。这原因不是别的，是因为“象”是“已然而易见”，是“数往者”，“数往者必顺”；“数”则是测“未来而前知”，是“占未来之得失吉凶”，是“知来者”，“知来者必逆”^④。而归根到底，“象”是本源。“数”因“象”生。首先是“数”由“象”生，“是数者数其象也，象之已成而数定矣”，是“象之顺逆，数变因之”^⑤，然后才是以“数”画“象”。邵雍的根本错误就在于以《易》之以“数”为“逆”，而认定“象”亦逆，从而在本源问题上把象数关系给弄颠倒了。“先儒皆谓已往而易见（按：指“象”）为顺，未来而前知（按：指“数”）为逆……邵子始为异说以乱之，非是”^⑥，同时进而批评邵雍的先天说，指出：“未有天之先，何象何数而可言者耶？”认为邵雍的先天八卦图，不过

① 《船山全书》第一册，第795页。

② 《船山全书》第一册，第1081页。

③ 《船山全书》第一册，第795页。

④ 《船山全书》第一册，第624页。

⑤ 《船山全书》第一册，第624页。

⑥ 《船山全书》第一册，第624页。

是“卦画以筮订成巧，而于理不穷，于性不尽，于得失吉凶无所不当，特学仙者顺之则生人、生物，逆之则成佛、成仙之淫词”^①而已，是为正宗儒家所不取的。

不仅如此，船山还在改造程颐、朱熹“显微无间”说的过程中，批评了他们的理本论观点。指出：“理”或“道”，作为事物存在和变化的当然和所以然之则，它本身是不可见的“形而上”的东西，它需要由“象”来显现，“象者，理之所自著也”^②。“天道之流行于事物者，卦象备著，而其当然之理，皆显于所画之象”^③，也需要由辞来表述，“‘吉凶’，象之所固有，而所以然之理，非辞不明”^④。然而，无论如何，这不可见的“形而上”之“理”绝不是万象万物的本源。相反，“理”必须以“象”为依托，离开了“象”，就没有、也谈不上什么“理”或“道”。为此，船山提出并论述了“天下无象外之道”的命题，与程朱的理本论直接对立。他说：“天下无象处之道。何也？有外，则相与为两，即其亲，而亦如父之于子也；无外，则相与为一，虽有异名，而亦若耳目之于聪明也。父生子而各自有形，父死而子继，不曰道生象，而各自为体，道逝而象留。然则象外无道，欲详道而略象，奚可哉？”^⑤这是说，所谓“天下无象外之道”，乃是指“道”或“理”不能存在于“象”之外，而成为事物的本源。否则，即便是认为“象”与“道”（理）有如父与子那样亲，也还仍然是两个“人”。而“道”（理）与“象”虽然存在两个名字，实际上者就像耳之于聪，目之于明，根本上是“相与为一”，决

① 《船山全书》第一册，第624页。

② 《船山全书》第一册，第586页。

③ 《船山全书》第一册，第551页。

④ 《船山全书》第一册，第513页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1038页。

然不可分离的。惟其如此，所以决没有可以成为事物本源的、独立存在于“象”外的“理”或“道”。为此，船山还以“象”的多方面有规律的表现来论证“象”与“道”的“相与为一”。他说：“今夫象，玄黄纯杂，因其得文；长短纵横，因以得度；坚脆动止，因以得质；大小同异，因以得情；日月星辰，因以得明；埴埴垆壤，因以得产；草木花实，因以得材；风雨散润，因以得节。其于耳启窍以得聪，目含珠以得明，其致一也。”^①并说：“象不胜数，而一之于《易》。《易》聚象于奇偶，而散之于参伍错综之往来，相与开合，相与源流。开合有情，源流有理。故吉凶悔吝，舍象而无所征。乾非六阳，无以为龙；坤无六阴，无以为马。中实外虚，颐无以养，足较铉断，鼎无以烹。推此而言，天下有象，而圣人有《易》，故神物兴而民用前矣”^②。

正由于船山对“象”的重视，认为它是“数”与“理”赖以产生和存在的根源。因而他便批评王弼的“得意忘象”说以及老庄的虚无说。前面讲到，王弼是主张“得意忘象”的。为此，他曾以著名的蹄与兔、筌与鱼的关系为例，试图以之说明他所认为的象与意，实际上是象与理的关系。他说：“夫象者，生意者也。言者，明象者也。……故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也”^③。船山指出：王弼反对汉儒象数派，特别是虞翻夸大象数作用，强调重视义理，有其正确的方面，但由此得出“得象忘言，得意忘象”的结论，则又是走向另一片面的极

① 《船山全书》第一册，第1038～1039页。

② 《船山全书》第一册，第1039页。

③ 《周易略例·明象》。

端。《易传》说：“是故，《易》者，象也。”^① 船山指出，既然一部《周易》就是讲的卦爻象及其所蕴含的义理，又怎能把它给“忘”掉呢？那显然是不对的。“汉儒说象，多取附会。流及虞翻，而约象互卦，大象变爻，曲以象物者，繁杂琐屈，不可胜纪。王弼反其道而概废之，曰‘得象而忘言，得意而忘象’。”“乃《传》固曰：‘易者，象也。’然则汇象以成《易》，举《易》而皆象，象即《易》也”^②。船山进而指出：王弼将象与意（理）的关系比喻为兔与蹄，鱼与筌的关系，乃是一种非类对比，是说不通的。如前所述，“象”与“意”（理）的根本关系乃是“意”（理）在“象”中，“意”（理）由“象”显，二者相与为一，须臾不可分离。而兔与蹄、筌与鱼的关系则不同，它们是四种可以独立存在的东西，具有四种不同的“象”，兔虽有蹄，但有蹄的不一定就是兔，“蹄非兔也”；筌可以捕鱼，但有筌并不等于有鱼，“筌非鱼也”^③。更何况捕鱼不必定都是用筌。正由于鱼、兔、筌、蹄是四种不同的可以独立存在的物和“象”，所以，人们既可以按蹄、筌之理去获得兔与鱼，也可以不按蹄、筌之理，而按某种其他的理去获得兔和鱼。“鱼、兔、筌、蹄，物异而象殊，故可执蹄筌以获鱼兔，亦可舍筌蹄而别有得鱼之理，畋猎之具夥矣”^④。由此，船山不无感慨地以《六经》作比进行论证说：“乃盈天下而皆象矣。《诗》之比兴，《书》之政事，《春秋》之名分，《礼》之仪，《乐》之律，莫非象也，而《易》统会其理”。他质问道：“舍筌蹄而别有得鱼、得兔之理，舍象而别有得《易》

① 《船山全书》第一册，第586页。

② 《船山全书》第一册，第1039页。

③ 《船山全书》第一册，第1039页。

④ 《船山全书》第一册，第1039页。

之途耶？”那当然是不可能的。而由于人们只有通过“象”才能认识“理”，“知其当然而后可进求其所以然”，所以，“王弼得言忘象，得意忘言之说，非也”^①。也正由于“理”在“象”中，由“象”穷神以穷理，那也就是坚持“象”的实体的存在，因而王弼所崇尚的老庄虚无论以及佛家的幻象说也就无以立足了。“则即象可以穷神，于形色而见天性，所以辟释氏幻妄起灭、老庄有生于无之陋说，而示学者不得离皆备之实体以求见性也”^②。

综上所述（自第八章与第十一章），就是船山易学体系的基本框架。从中可以清楚地看到，此体系确是对以往各家各派易学思想和解易方法的批判总结。船山提出的以乾坤并建为根本的治易“纲宗”，是一个崭新的概括，鲜明地体现了他从一个新的角度兼融象数与义理而又倾重于义理的基本倾向。正是在此基础上，他以自己独特的太极说作为过渡环节，进而提出一个包括本体观、发展观、认识观、天人观和人性观在内的、内容丰富系统而又特具新意的易学哲学体系，从而使其易学研究成果超越其前辈，达到新的、划时代高度。下面，就让我们对其易学哲学体系进行具体分析吧！

① 《船山全书》第十二册，第313页。

② 《船山全书》第十二册，第359页。

第十二章 太极虽虚而理气充凝， 世界统一于物的“有”

“太极虽虚而理气充凝”^①。这是船山太极说的根本观点，是船山气本论的理论概括，也是船山易学哲学的逻辑起点，或者说是船山易学体系向易学哲学体系过渡的联结点 and 中心环节。

前面讲到，“太极”概念，最先出自《易·系辞上》“是故《易》有太极”一语。以后，各家各派对之多有阐发，而且歧义甚多：有的以“一”为太极，认为老子讲“一生二，二生三，三生万物”，这“一生二”的“一”便是太极。有的以“无”为太极。王弼说：“天地万物皆以无为本”^②。周敦颐说：“无极而太极，太极本无极”，他所说的“无极”，也就是“无”。有的人以“理”为太极。程颐以“所以一阴一阳，道也”解释周敦颐的太极说，就是把太极视为“道”或“理”。朱熹更明确地说：“太极只是一个理字”，“太极只是天地万物之理”^③。有的人以“心”为太极，邵雍说：“万化万物皆生于心”^④，“心为太极”^⑤。还有的人以“气”为太极，刘歆说：“太极元气；函三为一”^⑥。孔颖

① 《船山全书》第十二册，第430页。

② 《晋书·王弼传》。

③ 《朱子语类》卷一。

④ 《皇极经世·观物外篇》。

⑤ 《皇极经世·观物外篇》。

⑥ 《三统历》。

达说：“太极谓天地未分之前，元气混而为一，即是太初、太一也”^①。张载说：“一物而两体，其太极之谓欤！”^②。这“一物”就是指的太极，“两体”则是指的阴阳二气。在张载看来，太极作为世界的本源是阴阳二气的统一。王船山是继承张载的太极说的，但又汲取和改造程颐、朱熹的太极观，对之作系统的阐发，形成自己独特的太极说。

第一节 《易》有太极，故太极有《易》

船山提出这一命题，主要说明太极是《周易》卦爻象数的本源。如前所述，八卦与六十四卦的卦爻象数，皆由大衍之数五十，其用四十有九，经过挂一、分二、揲四、归奇等四营十八变推衍而成。而大衍之数又是源自河图垂象五十有五的天地之数，“五十有五，河图垂象之数也”，“凡天地之数五十有五”^③。现在的问题是：源于客观物象的天地之数本为五十有五，而圣人用于揲蓍的大衍之数却只为五十。这是为什么？原来，在船山看来，之所以如此，是因为天地之数乃河图垂象的、客观的、本然之数，而大衍之数则是人们用于揲蓍的“人事”或“人谋”之数。天地之数作为本然之“体”，它的“用”，就表现为主宰、支配天地万物的产生及其神妙莫测的变化；它无有边际，无有穷尽，自然而然，不依人的意志而转移。亦即船山所谓，“凡五十有五，成变化而行鬼神者，皆流行之大用也。然天地不与圣人同忧，故

① 《周易正义》。

② 《船山全书》第十二册，第275页。

③ 《船山全书》第一册，第544页。

其用广而无逾量之疑”^①。人们，主要是圣人，尽管主观上要以德合天，却受种种主客观条件制约，不可能“全肖天地无择之大用”，无法穷尽对天下万物及其作用的认识，所以便在筮占之时，“于五位之中（按：这里是指地数二、四、六、八、十五位之中）各虚其一，听之不可测，而立五十为人用之全体”^②。所谓“天道有余，而人用不足，行法以俟命者，非可穷造化之藏也”^③；人们，即便是圣人，充其量只能穷尽大衍之数的变化，“故极乎衍之大，而五十尽之矣”^④。不仅如此，船山还认为，大衍之数比天地之数所差之五，还在于由地数五位中各虚其一，便与天数同，这叫做“裁地之余，同天之不足”，“天地之数五十有五，大衍之数五十，其差五者，以积计之，裁地之有余，同天之不足……亦勉地而使配天行也”^⑤。船山的上述观点，似乎接触到一个重要的认识论问题：人们在认识世界时，既要考虑认识的局限性，不可能“全肖天地无择之大用”，也“非可穷造化之藏”；又须坚持天道的客观性，要“勉地而使配天行”。这些思想自然是深刻的。

然而，大衍之数五十，而其用却只四十九，这又是为什么呢？有的人，主要是道家认为，这不用之“一”是太极，所谓“一生二，二生三，三生万物”就包含这个意思。王船山是否定这种看法的。他认为：从筮法而言，太极即是大衍之数五十的全体，其不用之“一”，则包含两层意义：一层是指天地之始数。“一者，天之始数，亦地之始数也。一一而二，二固始于一者。

① 《船山全书》第一册，第547页。

② 《船山全书》第一册，第547页。

③ 《船山全书》第一册，第547页。

④ 《船山全书》第一册，第547页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1081页。

由是而十，由十而五十，皆以一为始”。这是说，天地之数得天数一、三、五、七、九，地数二、四、六、八、十。天数由一开始，地数的第一个数虽然是“二”，实际上也是“一一而二”、“二固始于一”，因而也是以“一”为始数。由此出发，方可臻至十与五十之数。船山还进而分析：地数之所以也须是“一一而二”，乃是因天高地卑，从而只能是天乘地的缘故。而天乘地便是由天数“一”开始。按照积数的法则，由“一”开始，既可臻至天数之三、五、七、九，也可臻至地数之二、四、六、八、十，终于臻至天地之数五十。相反，如果从地数“二”开始，则不可以沿着积数的法则臻至天数三、五、七、九，从而不可能臻至天地之数的全体。“天乘地而非地乘天者，一可以生十，二必不可以成九，数之固然也。”^① 第二层：正由于这不用之“一”是始数，它便具有“君”——统率四十九之数变化莫测的功能，成为“四十九”得以推衍变化出八卦与六十四卦各卦各爻的动因。这按船山的说法就是，“太极之有数，生于动，《易》之变化亦动也。动。君动，则一可不用，以君四十九。故自此而七、八、九、六，合符而不爽，岂非固然者也”。又说：“不用之一，以君动而不以君静，故大衍之数，常者五十，而乘乎变者四十有九。一，因动以为君，未动则合五十而为一。合而为一者，太极混沌周遍之体，而非动而倚数，于五十之中立一以为一矣。”^② 这两段话的意思是说：太极是因“动”而生数的，“周易”卦爻象的变化也是“动”。惟其是“动”，则必有“君动”——统率动的东西，这就是人们在揲蓍时那个不用之“一”，由它统率“其用四十有九”的变化。而这“其用四十有九”之中，包含有通过揲

① 《船山全书》第一册，第1018页。

② 《船山全书》第一册，第1019页。

蓍而成的七、八，九、六阴阳（包括老阴老阳、少阴少阳）之数，恰可据以演成八卦与六十四卦，而所有这些“合符而不爽”的阴阳之数的形成，在船山看来，都非偶然之事，而有“固然”之理。同时，船山还特别提出，这不用之“一”，它只统率“动”而不统率“静”。因而大衍之数，当其处于未用的常态，它是五十的全体，“常者五十”，只有在推演卦爻变化时，才用其中四十九之数。“乘乎变者四十有九”。也就是说，这不用之“一”，只有在“动”时，才有“君”的功能，未“动”，它存在于五十之中，与五十合而为“一”，这合而为一的“一”，既是大衍之数的全体，也即是“太极混沦周遍之体”。为此，船山不同意持道家观点的韩康伯“于五十之中立一以为一”并以之为太极的观点。指出：“立一以为一，而谓之太极，韩伯之臆说也；立一于数，与四十有九参立，乃自外来而为之君，此老氏之谓一也”^①。并进而分析，此说的错误是在于，把太极与阴阳割裂开来，并列起来了；而《周易》之所以不说“挂一以象太极”，就是因为“太极不可与阴阳析处而并列”^②。换句话说，太极本身即是阴阳，太极与阴阳是一而二、二而一的东西。太极者，“极其大而无尚之辞。‘极’，至也，语道至此而尽也，其实阴阳之浑合者而已，而不可名之为阴阳，则但赞其极至而无以加，曰太极”^③。船山认为，太极作为“阴阳之浑合”，它是《周易》卦爻产生的本源。为此，他具体分析了人们在揲蓍中，如何可能运用太极大衍之数，推演出两仪、四象，进而推演出八卦及六十四卦种种卦爻象的。他说：太极，“其在于蓍，则大衍五十，阴阳具其中，而七、

① 《船山全书》第一册，第1019页。

② 《船山全书》第一册，第1019页。

③ 《船山全书》第一册，第561页。

八、九、六不出于此，太极也；分而为两，奇偶无定，而必各成乎奇偶，两仪也；三变之策，或纯奇，或纯偶，或奇间偶，或偶间奇，四象具焉；进退无恒，九变之中，八卦成焉，由是而十有八变，要不离乎八卦也；无心随感以通，而皆合于卦，所谓蓍之德圆也。乃自一画以至八卦，自八卦以至六十四卦，极于三百八十四爻，无一非太极之全体，乘时而利用其出入，其为仪、为象、为卦者显矣；其原于太极至足之和以起变者密也，非圣人莫能洗心而与者也”^①。在这段话中，船山提出“自一画至八卦，自八卦以至六十四卦，极于三百八十四爻，无一非太极之全体，乘时而利用其出入”的观点是十分重要的。第一，它汲取和改造程颐、朱熹“体用一原”、“显微无间”的思想，说明《周易》一切卦爻象数归根到底是太极的内涵的展开和显现。因而所谓“《易》有太极，是生两仪……”的“是生”，便不是如同父生子的关系，“非太极为父，两仪为子之谓也”^②，而是太极自身所蕴含的阴阳奇偶之象数相互感通的表现。“‘是生’者，从《易》而言，以数求象于寂然不动者，感而通焉”。故而太极与两仪、四象、八卦、六十四卦的关系便应如明魄同于一月，源流同于一水，二者绝然不可分离；决不存在凌驾于阴阳之上的太极。“‘是生’者，立此而生，非待推于彼而生之，则明魄同轮，而源流一水也”^③。“太极非孤立于阴阳之上者也”^④。第二，因此，以具足阴阳为根本内涵的太极便存在于一切卦爻象之中，或者说，一切卦爻象都包含有太极的全体。这无疑也是汲取和改造了朱熹的太

① 《船山全书》第一册，第562页。

② 《船山全书》第一册，第562页。

③ 《船山全书》第一册，第1024页。

④ 《船山全书》第一册，第562页。

极说。朱熹认为太极存在于一切卦爻象与一切事物之中。“本是一个太极，而万物各有稟受，又各自全具一太极尔”^①。此观点，船山是同意的，只是朱熹的太极是“理”，而船山的太极是至足的阴阳二气。在《周易外传》中，船山解释“易有太极”时，曾根据乾坤并建本质上即是阴阳并建的理论，把这一观点阐述得非常明确而透彻。他说：“‘《易》有太极’，固有之也，同有之也”。并说：“是故乾纯阳而非无阴，乾有太极也；坤纯阴而非无阳，坤有太极也。剥不阳孤，夬不阴虚，姤不阴弱，复不阳寡，无所变而无太极也”，又说：“卦成于八，往来于六十四，动于三百八十四，之于四千九十六，而皆有太极”。又说：“策备于五十，用于四十九，揲于七、八、九、六，变于十有八，各尽于百九十六，而皆有太极”^②。为此，船山进而得出一个重要结论说：“故曰‘《易》有太极’，不谓‘太极有《易》’也。唯《易》有太极，故太极有《易》”^③。为什么只能说“《易》有太极”，而不能说“太极有《易》”？因为说“《易》有太极”，就是坚持《周易》之中贯穿太极之理，“言《易》之为书备有此理也”^④。这“理”的根本内容就是阴阳至足、乾坤并建。阴阳至足是太极之体，乾坤并建以及由此而生成的八卦、六十四卦以及各个卦爻的变化，都是这“体”之“用”。相反，如果说“太极有《易》”，则是太极置于《易》之外，居于《易》之上，从而陷于老氏“一生二，二生三”谬说。所以，船山强调，必须首先是《易》有太极，然后才能是太极有《易》。既然两仪、四象、八卦、六十四卦及其全

① 《朱子语类》卷九四。

② 《船山全书》第一册，第1024页。

③ 《船山全书》第一册，第1024页。

④ 《船山全书》第一册，第561页。

部的卦爻象数都是太极内涵的展开和显现，那么，阴阳及其变易之理本身就是太极，无需于阴阳变易之上再去找一个孤悬的太极。“固合两仪、四象、八卦而为太极，其非有太极以为仪、象、卦、爻之父，明矣”^①。“《易》一太极也，又安得层垒而上求之”^②。也正是在这个意义上，船山说，“是太极有于易以有《易》”^③。笔者以为，这句话中，前一个“易”，应是指客观的至足阴阳之气及其变易之实，也就是太极。后一个《易》，则是指《周易》一书中所蕴含和揭示的太极阴阳变易之道。

第二节 太极“絪縕之气屈伸而成万化”

上节讲到，太极是八卦、六十四卦以及一切卦爻象生成和变易的本源和本体。那么，从逻辑上说，它自然就是天地万物及其运动变化的本源和本体。因为几乎所有的易学家，特别是义理派易学家都从不同的角度认为：《易》具万象，包万理；《周易》的象数与天地万物的象数是一致的。只是不同派别的易学家对这种“一致”做出不同的解说和论证而已。

王船山主要是继承和发挥张载的思路，对这种“一致”做出自己的解释和论证。

首先，他以乾坤并建的根本思想为理论前提，明确提出：太极的本体即是乾坤，亦即是至足的阴阳二气。他说：“太极者，

① 《船山全书》第一册，第1024页。

② 《船山全书》第一册，第1024页。

③ 《船山全书》第一册，第1024页。

乾坤之合撰”^①。“乾坤者，本太极固有之实”^②。而乾坤即是阴阳，“乾坤阴阳也”^③。乾坤乃“阴阳之至足”^④。故而太极也即是阴阳，“‘阴阳’者，太极所有之实也”^⑤。太极，“其实阴阳之浑合者而已”^⑥；“太极之本体，中涵阴阳自然必有之实”^⑦；强调太极即阴阳，“阴阳之外无太极”^⑧。正由于太极即是乾坤，亦即是至足的阴阳二气，因而船山认为，它便足以成为天下万物万化的本体和本源。天下万物万化皆由阴阳二气交错和合而生。“阴阳交动而生万物也”^⑨。“阴阳交以成生物之功，常也”^⑩。“天下之物与事，莫非一阴一阳交错而成”^⑪。“阴阳二气絪縕于宇宙，融结于万类，不相离，不相胜”^⑫。“天之化，人之事，物之理，无阳不生，无阴不成”；天下万物万事一切积极的，消极的往来变化，本质上即是阴阳二气，絪縕摩荡，因时位而起的错综往来的变化，“物之生，器之成，气化之消长，世运之治乱，人事之顺逆，学术事功之得失，莫非一阴一阳之错综所致，而宜不宜因乎时位”^⑬。“天下之动，虽极乎万变之至蹟，而非善则无恶，非得则无失；仁义之流，至于充塞仁义，而唯趋时之变所至。若其所

① 《船山全书》第一册，第990页。

② 《船山全书》第一册，第82页。

③ 《船山全书》第一册，第560页。

④ 《船山全书》第一册，第490页。

⑤ 《船山全书》第一册，第524页。

⑥ 《船山全书》第一册，第561页。

⑦ 《船山全书》第一册，第45页。

⑧ 《船山全书》第一册，第578页。

⑨ 《船山全书》第一册，第564页。

⑩ 《船山全书》第一册，第96页。

⑪ 《船山全书》第一册，第547页。

⑫ 《船山全书》第一册，第74页。

⑬ 《船山全书》第一册，第579页。

自来，则皆二气絪縕，迭相摩荡，分而为两仪者，同涵于太极之中，莫非此贞也”^①。总之，船山的结论是：天地之间，一切事物和现象，不论是大的、小的、清的、浊的、精的、粗的，也不论是有形之物，还是无形之象，更不论其材质性情有怎样的区别而不可强求划一，但究其本源，都可以归结为太极阴阳二气絪縕摩荡的不同存在形式，“天人之蕴一气而已”。这乃是天地万物最普遍的法则。“凡两间之所有，为形为象，为精为气，为清为浊，自雷风水火山泽以至蛰子萌芽之小，自成形而上以至未有成形，相与絪縕以待用之初，皆此二者之充塞无间，而判然各为一物，其性情材质功效，皆不可强之而同”^②。

第二，船山进而分析：太极阴阳二气之所以能成为天地万物万化的本体和本源，乃在于它们具有动静相含、和合相感之性。船山要求正确理解“太极动而生阳，静而生阴”的观点。强调指出：乾坤并建，阴与阳虽判为二物，却不可截然分开。阴中有阳，阳中有阴，乃阴阳交感的基本形式。如果说阳动阴静，那么，太极本身就具有阴阳相互交感的动静之“几”，“动静者，阴阳交感之几也”^③。“阴阳动静乎太极，阳倡而阴和”^④。正因为动与静为太极“阳倡而阴和”的交感之几，所以，太极之动，便内含有静；太极之静，则内含有动。故而表面地理解“太极动而生阳，静而生阴”的说法便是不妥的。因为它在实际上把太极的动与静、阴与阳，以及阴阳与动静都割裂开来了。而船山则认为这一切都是不能割裂的。为了阐明自己的观点，在《周易内传·系

① 《船山全书》第一册，第578页。

② 《船山全书》第一册，第524页。

③ 《船山全书》第一册，第561页。

④ 《船山全书》第一册，第995页。

辞上》解释“一阴一阳之谓道”一段时，船山曾对这三者的关系作了系统的论述，更加凸现了他的太极本体观和万物生成论。他说：“动静者，阴阳交感之几也。动者阴阳之动，静者阴阳之静也。其谓动属阳、静属阴者，以其性之所利而用之所著言之尔，非动之外无阳之实体，静之外无阴之实体，因动静而始有阴阳也”。并说：“阳轻清以健，而恒为动先，乃以动乎阴，而阴亦动。阴重浊以顺，非感不动，恒处于静；阳既丽乎阴，则阳亦静。静而阴之体见焉，非无阳也；动而阳之用章焉，非无阴也”。还说：阴阳二气，“合之则为太极，分之则为阴阳”^①。总之，在船山看来，动与静，同为太极阴阳二气交感之“几”。阴与阳，阴阳与动静不可须臾分离：阴与阳不可分，“无有阴而无阳，无有阳而无阴”；阴阳二气各自内含的动静之几也不可分，“动者阴阳之动，静者阴阳之静也”；阴阳与动静更不可分，“非动之外无阳之实体，静之外无阴之实体，因动静而始有阴阳也”。至于平常人们所谓动而生阳，静而生阴，乃是“以性之所利而用之所著者言之”，是就阴与阳各自属性之所利，及其主要作用的表现而言，并不是说阳只是动，阴只是静，更不是说本来没有阴阳二气，是因为动静而生出阴阳二气的。当然，船山也着重提出，阴与阳，虽各自均具动静之几，但二者毕竟判然有别，各自具有不同的本性、功能、作用和表现形式。阳气“轻清而健，而恒为动先，乃以动乎阴”，故而“阴亦动”；阴气“重浊以顺，恒处于静”，但因阳气“丽于阴”，故而“阳亦静”。由此可知，人们所谓“阴静”，主要是指，由静可以见到阴之“体”，“静而阴体见焉”，绝不是说，阴静之中无阳动。同样，人们所谓“阳动”，主要是指，由动而可见到阳之“用”，“动而阳之用章焉”，绝不是

^① 《船山全书》第一册，第525页。

阳动之中无阴静。总之，阴阳动静，乃太极“固有之絪”，“其絪充满在动静之先。动静者即此阴阳之动静，动则阴变于阳，静则阳凝于阴”^①；二者“合之则为太极”，本为一体；“分之则为阴阳”，各显其用。太极之阴阳动静是体用的高度统一，天下万物万事皆因此而生，因此而化。“盖阴阳者气之二体，动静者，气之二几，体同而用异则相感而动，动而成象则静，动静之几，聚散、出入、形不形之从来也”^②。

第三，不仅如此，船山还分析：太极阴阳二气之所以能化生万物，还在于它基于动静之几而具有的和合相感之性。船山显然汲取了传统的“和实生物，同则不继”的思想，把二气之“和”也视为万物化生的根本。为此，他在一些论著，特别是在《张子正蒙注》中，把太极阴阳二气直称之为太和之气，并对之作具体的论述，从而更加强了他的气本论和气化观。

在解释张载《正蒙》“太和所谓道”一句时，船山说：“太和，和之至也。道者，天地人物之通理，即所谓太极也。阴阳异撰，而其絪縕于太虚之中，合同而不相悖害，浑沦无间，和之至矣。未有形器之先，本无不和，既有形器之后，其和不失，故曰太和”^③。在《周易内传·系辞》中又说：“阴阳之本体，絪縕相得，合同而化，充塞于两间，此之谓太极也。”^④这两段话，船山把太极与太和直接联系起来了。按照他的分析，“太和”乃是阴阳二气“絪縕相得”。它既是太极之本体，“絪縕浑合，太极之本体，中涵阴阳自然必有之实”^⑤；又是足以化生万物的根据，

① 《船山全书》第十二册，第24页。

② 《船山全书》第十二册，第23页。

③ 《船山全书》第十二册，第15页。

④ 《船山全书》第一册，第561页。

⑤ 《船山全书》第十二册，第45页。

“太和絪縕之气，为万物所资始”^①，“太和絪縕之气，屈伸而成万化”^②。就前者而言，尽管太极之气，阴阳“异撰”，但作为“本体”，却始终处于“絪縕”，亦即和合相感的运动中。“‘絪縕’，二气交相入而包孕以运动貌”^③。这絪縕之气，于“未有形器之先，本无不和；既有形器之后其和不失”^④。就后者而言，它凭借着二气絪縕之和，引生出万物万化而永无止息。“絪縕不息，为敦化之本”^⑤。“神化者，天地之和也”^⑥。“天之神，万化该焉，而统之以太和之升降屈伸”^⑦，“二气絪縕，知能不舍，故能成乎久大”^⑧。

第四，不仅如此，为了强化自己以太极为核心的气本论观点，船山还一方面运用自己的气化论逻辑，说明天地万物的生灭乃是太极之气的聚散所致，气“聚而为庶物之生，自絪縕之常性”，“散而归于太虚，复其絪縕之本体”^⑨。“气之聚散，物之死生，出而来，入而往，皆理势之自然，不能已止者也”^⑩；另一方面又通过对张载《正蒙》中“太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静相感之性，是生絪縕相荡、胜负屈伸之始”一句的解释，相当具体而形象地论述了太极阴阳絪縕相感之气因动静之几支配天下万物的成长，必然经历生死盛衰过程的道理。他说：“涵，水中

① 《船山全书》第十二册，第50页。

② 《船山全书》第十二册，第153页。

③ 《船山全书》第十二册，第597页。

④ 《船山全书》第十二册，第15页。

⑤ 《船山全书》第十二册，第76页。

⑥ 《船山全书》第十二册，第406页。

⑦ 《船山全书》第十二册，第597页。

⑧ 《船山全书》第十二册，第15页。

⑨ 《船山全书》第十二册，第19页。

⑩ 《船山全书》第十二册，第20页。

涵影之象；中涵者其体，是生者其用也。轻者浮，重者沉，亲上者升，亲下者降，动而趋行者动，动而趋止者静，皆阴阳和合之气所必有之几，而成乎情之固然，犹人之有性也。”^① 并说：“絪縕，太和未分之本然；相荡，其必然之理势。胜负，因其分数之多寡，乘乎时位，一盈一虚也。胜则伸，负则屈，衰王生死之成象，其始则动之几也。此言天地人物消长生死自然之数，皆太和必有之几”^②。这是说：太极或太和之气，有“体”有“用”。其“体”为阴阳和合之气所内含的阳轻阴重、阳浮阴沉、阳升阴降、阳动阴静之性。其“用”则表现为“轻者浮，重者沉”；浮者亲上，“亲上者升”，沉者亲下，“亲下者降”；阳气动，乃是“动而趋行”之“动”，阴气静，乃是“动而赴止”之“静”；等等。这一些既是太极和合之气所必有之“几”，也是其固有之性。船山强调所谓太极絪縕，乃是指阴阳二气太和未分的本然状态，而二气相互摩荡则是其必然的理势；阴阳二气相互摩荡会因其“分数”或“分剂”的多寡，以及所处时位之利与不利，而有盈有虚，有胜有负，从而表现为气的有伸有屈。阳气盈满，胜过阴气，则为阳气伸，阴气屈，天地人物便会因此呈现生长、兴旺之象；相反，阴气伸，阳气屈，天地人物便会因此而衰老死亡。这便是“天地人物消长生死”的基本法则，也是太极或太和之气所必有的基本法则。因此，如同太极作为本体和本源产生了八卦、六十四卦，以及三百八十四爻，从而又存在于八卦、六十四卦及三百八十四爻及其变化之中一样，太极絪縕之气作为天下万物万化的本体和本源，既产生了天下万物，“凡物皆太和絪縕之气所

① 《船山全书》第十二册，第15页。

② 《船山全书》第十二册，第15~16页。

成”^①，又存在于天下万物万化之中。这按船山的说法就是，“万殊之生，因乎一气，二气之合，行乎万殊”^②。“足知阴阳行乎万物之中，乘时以各效，全具一絪縕之体而特徵耳”^③。

第三节 “太极虽虚，而理气充凝”

船山再进而分析：太极作为天下万物万化的本体和本源，不仅是絪縕之气，而且气中有理。太极是气与理的统一体。按他的说法，就是，“太极虽虚，而理气充凝”，“理气一也”^④。只有理气统一的太极才能最终地，也是最完美地成为天下万物万化的本体和本源。前面讲到，天下万物皆由太极絪縕之气所生所成；天下万物盛衰生死，皆因太极阴阳二气相互摩荡而致的聚散变化。所谓“一气之中，二端既肇，摩之荡之而变化无穷”^⑤。然而，船山又着重提出：天下万物的生成及其一切变化，看起来似乎神妙莫测，却又绝不是杂乱无章，而是有迹可见、有理可循的。这原因不在别的，而在于太极本身，在于太极之中既有气，又有神，而这“神”，则是受“理”支配的。这按船山的说法，叫做“气以成形，神以居理”^⑥。“气之健顺有常之理，主持神化而寓于神化之中，无迹可见”^⑦。在给“太和”概念定义时，船山还

① 《船山全书》第十二册，第195页。

② 《船山全书》第十二册，第38页。

③ 《船山全书》第十二册，第42页。

④ 《船山全书》第十二册，第430页。

⑤ 《船山全书》第十二册，第42页。

⑥ 《船山全书》第十二册，第17页。

⑦ 《船山全书》第十二册，第23页。

说：“太和之中，有气有神，神者非他，二气清通之理也，不可象者，即在象中。阴与阳和，气与神和，是谓太和”^①。总之，船山是把不可象，不可见的“神”与“理”看成是同等程度的概念，如果说二者有所区别的话，那么，“神”的外延似乎更宽。由于“神”中有“理”，所以它作为二气内涵之“灵”支配着天下万物，发生种种令人惊叹的、神妙莫测的生成和变化：崇阿之上，树木葱茏；园林之中，花卉鲜艳；山川雄浑秀美；海洋广阔恣肆；鸟兽虫鱼，身躯灵巧；万物万类，色彩斑斓；乃至各种生物链的形成如此神妙绝伦，其造化之奇，令人眼花缭乱。似乎一切皆由某位“上帝”创作，又似乎一切皆出自偶然。然而，船山认为，人们只要以他的太极说作为认识工具，仔细观察，认真思考，就会发现，这一切变化中都蕴含有可见的气化之迹，可循的气化之理。这气化之理乃是指：“气动而理亦在其中”^②。“由气化而后理之实著”^③。具体地说，就是“太极最初一〇，浑沦齐一，固不得名之为理，殆其继之者善（按：太极阴阳二气动矣），为二仪，为四象，为八卦，同异彰而条理现，而后理之名以起焉。气之化而人生焉，人生而性成焉”^④。也正是在这个意义上，船山说：“太极虽虚，而理气充凝”^⑤，“虚者理之所涵，气者理之所凝也”^⑥。

不仅如此，船山还进而分析：这气中之理，一方面表现为，一切事物皆因气之聚散屈伸而有盛有衰，有生有死。这是“天地

① 《船山全书》第十二册，第16页。

② 《船山全书》第十二册，第98页。

③ 《船山全书》第六册，第1110页。

④ 《船山全书》第六册，第1110页。

⑤ 《船山全书》第十二册，第430页。

⑥ 《船山全书》第六册，第1111页。

人物消长生死自然之数”^①，是万物（包括人类）化生的共同法则，不依人的意志为转移。“气之聚散，物之死生，出而来，入而往，皆理势之自然，不能已止者也。不可据之以为常，不可挥之而使散，不可挽之而使留”^②。而另一方面，更表现为，太极或太和之气，既有阴阳之别，又有基于阴阳之别而存在的纯与杂，清与浊，轻与重，乃至善与恶，治与乱之分，以及上述性质不同的气在聚而成为有形之物时，基于各自的“分剂”不同，时位不同，以及与之相应的相互“攻取”（按：船山这里的攻取概念近似我们今天所说的排斥与吸引）的内容和程度不同，便会形成才质性情千差万别的事物，以及与之相应的千差万别的特殊的运动法则，它们之间是不会也不能彼此混杂的。这也如船山所描述的：太极或太和之气，絪縕相感，“聚则见有，散则疑无。既聚而成象，则才质性情各依其类，同者取之，异者攻之，故庶物繁兴，各成品彙，乃其品彙之成，各有条理，故露雷霜雪，各以其时，动植飞潜，各以其族，必无长夏霜雪，严冬露雷，人禽草木互相肴杂之理。故善气恒于善，恶气恒于恶，治气恒于治，乱气恒于乱，屈伸往来，顺其故而不妄”^③。这段话中，关于善气、恶气、治气、乱气之论，显然牵强，且带浓厚的神秘色彩，但强调万物之生，万物之化，在具有共同本质（都含太极于内），共同法则（都是气聚而成，气散而毁）的同时，又各自具有其特殊本质（人禽草木不可混杂）与特殊法则（必无长夏霜雪，严冬露雷）。这一思想无疑是精彩而深刻的。为了强化这一重要观点，船山还运用一与多、同与异、一致与殊途等范畴关系来加以论

① 《船山全书》第十二册，第16页。

② 《船山全书》第十二册，第20页。

③ 《船山全书》第十二册，第19页。

证。指出：天下事物林林总总，才质性情，各不相同，却都是由气聚而生而盛，气散而衰而死，这是统一的、共同的、一致的法则，这便是“一”，但却是“多”中之“一”，是万物才情功效“散著于多而协于一”^①。“天之神，万化该焉，而统之以太和之升降屈伸”^②；也是“同”，但却是“异”中之“同”。“其同者，来以天地之化，往以天地之化”；其异也，“生化各乘其机而从其类”^③。“盖万物之生成，俱神为之变易，而各含翊繇太和之一气”^④。“夫同者所以统异也，异者所以贞同也”^⑤；也是“一致”，但却是“殊途”而“一致”。“天地之间大矣，其始终亦不息矣。盈然皆备而咸保其太和，则所谓‘同归’而‘一致’矣”^⑥。不过，船山强调，这种一与多、同与异，一致与殊途的关系并不是人们想像的，只是简单的多与少的关系，“且夫‘同’而‘一’者，非其少也；^⑦‘殊’而‘百’者，非其多也”，而是太极之气化生万物所表现出的普遍与特殊两种基本法则。按照王船山的逻辑，这两种法则同样是互相包含，互相渗透，你中有我，我中有你，不可须臾分离的。

① 《船山全书》第一册，第980页。

② 《船山全书》第十二册，第92页。

③ 《船山全书》第一册，第1044页。

④ 《船山全书》第十二册，第43页。

⑤ 《船山全书》第一册，第980页。

⑥ 《船山全书》第一册，第1049页。

⑦ 《船山全书》第一册，第1049页。

第四节 对程朱及道家、佛家太极说的批评

船山以气本论和理气合一说论述了自己的太极观，同时又对程颐朱熹的理本论和道家的虚无论、佛家的幻成论进行了分析和批评。

船山批评程朱的理本论。程颐说：“所以阴阳者是道，阴阳，气也”^①。又说：“天下只有一个理”^②，“‘生生之谓易’，生则一时生，皆当此理”^③，就是把太极视为形而上的“道”或“理”，由它产生出阴阳二气，进而化生万物。朱熹说得更明确。他说：“太极只是一个理字”^④，“太极只是天地万物之理”^⑤。并说：“有是理，后生是气”^⑥，“理为气之主”^⑦，“太极生阴阳，理生气也”，强调“理与气，此决是二物”^⑧。船山批评了上述种种理本论观点，指出：程朱的错误与失足，是将太极之理与太极之气截然分作二物，进而把太极之“理”看做最根本的东西，从而颠倒事情的次序。船山强调：太极之中，理气充凝，理与气是绝然不

① 《遗书》卷十五。

② 《遗书》卷十八。

③ 《遗书》卷二。

④ 《朱子语类》卷一。

⑤ 《朱子语类》卷一。

⑥ 《朱子语类》卷一。

⑦ 《朱子语类》卷九十四。

⑧ 《周子全说》卷一。

可分离的。“理与气不相离”^①。“气皆有理”^②。“凡气皆理”^③。“言气即离理不得”^④，“尽天地之间，无不是气，即无不是理也”^⑤。之所以如此，是因为整个宇宙万物的本质都是气，“天人之蕴，一气而已”^⑥。而“理”则是指“气”的运动变化的当然和所以然的必然性。“气当得如此，便是理”^⑦。“从乎气之善而谓之理”^⑧。“天下岂别有所谓理，气得其理之谓理也”^⑨。因此，在理与气孰为本源的问题上，就应是气为本而理为末。尽管“凡气皆理”^⑩，“言气即离理不得”^⑪；但“气”却是更根本的，是“理”的物质载体，“理只是以象二仪之妙，气方是二仪之实”^⑫。故而只能说理是气之理，是“因气成理”^⑬。“理便在气里面”^⑭。离开了气，就根本谈不上有什么理，“气外更无虚悬孤立之理”^⑮。程颐、朱熹宣扬“太极只是一个理”，提出“理为气之主”；陆九渊、王阳明宣扬“心即理”“心生万物”，都是从根本上把理与气的本末关系给弄颠倒了，都是想在“气”之上再去设置一个足以

① 《船山全书》第六册，第 992 页。

② 《船山全书》第六册，第 1054 页。

③ 《船山全书》第六册，第 1132 页。

④ 《船山全书》第六册，第 1114 页。

⑤ 《船山全书》第六册，第 1058 页。

⑥ 《船山全书》第六册，第 1052 页。

⑦ 《船山全书》第六册，第 1052 页。

⑧ 《船山全书》第六册，第 1052 页。

⑨ 《船山全书》第六册，第 1058 页。

⑩ 《船山全书》第六册，第 1132 页。

⑪ 《船山全书》第六册，第 1076 页。

⑫ 《船山全书》第六册，第 1052 页。

⑬ 《船山全书》第六册，第 1054 页。

⑭ 《船山全书》第六册，第 1076 页。

⑮ 《船山全书》第六册，第 1052 页。

产生和支配天地万物万化的“虚悬孤立”之“理”（在陆王那里是“心”），这在船山看来，显然都是错误的，也是不可能的。

船山批评程朱以太极为理的本论，同时更批评道家以太极为无的虚无说和佛家的幻成论。指出：道家倡言“天下万物生于有，有生于无”^①。并用天地如“橐籥”——“天地之间，其犹橐籥乎，虚而不屈，动而愈出”^②来为之论证，是完全说不通的。因为天地之间，即便是“太虚”也充满了气，不存在绝对虚空的“太虚”。“人之所见为太虚者，气也，非虚也。虚涵气，气充虚，无有所谓无者”^③。至于“橐籥”之喻，则更是牵强附会，与周子“太极动而生阳，静而生阴”的错谬之论如出一辙。“老氏以天地为橐籥，动而生风，是虚能于无生有，变幻无穷；……然则孰鼓其橐籥而令生气乎？”“误解《太极图说》（按：其实未必是误解）者，谓太极本未有阴阳，因动而始生阳，静而始生阴。不知动静所生之阴阳，乃固有之緼，为寒暑、润燥、男女之情质，其緼充满在动静之先”^④。而佛教宣扬一切皆空，认为世界上千差万别的事物，其本质、本性都是空幻的，都是“圆成实性”或曰“光明藏”的幻现。对于佛家的这种幻成说，船山更是直接指斥其抹杀和否定客观事物实在性的谬误，并认为那些主张太极“动而生阳，静而生阴”的人，实际上也陷入了佛家以“以形为妄”、“性为真”的邪说。“浮屠谓真空常寂之圆成实性，止一光明藏，而地水火风根尘等皆由妄现，知见妄立，执为实相。若谓太极本无阴阳，乃动静所显之影像，则性本清空，稟于

① 《道德经》第四十章。

② 《道德经》第五章。

③ 《船山全书》第十二册，第30页。

④ 《船山全书》第十二册，第24页。

太极，形有消长，生于变化，性中增形，形外有性，人不资气而生，而于气外求理，则形为妄，性为真，陷入其邪说矣”^①。船山分析：在太极说问题上，不论是程朱陆王，也不论是道家 and 佛家，他们陷入谬误，都有一个共同的认识根源，这就是，他们都不懂得太极阴阳气化万物的道理，更不懂得天下万物只能生于有而不能生于无。如前所述，船山强调天下万物皆由太极阴阳二气之“聚”而生而长，皆由阴阳二气之“散”而衰而亡。气“聚”成形，有象可显可见，气“散”之后便无形无象可见了。然而，气散之后，虽说无形无象可见，却并不是气的消灭，而是回归到太虚。故而“气”只有聚散、屈升、幽明之分，而无生灭之别，“生灭者，释氏之陋说也”^②。气的存在形式会发生转化，气的物质却是永恒不灭的。他以“车薪之火”和“一甑之炊”为例，形象地证明自己的观点，说：“车薪之火，一烈已尽，而为焰为烟、为烬，木者仍归木，水者仍归水，土者仍归土，特希微而不可见尔。一甑之炊，湿热之气，蓬蓬勃勃，必有所归，若掩盖严密，则郁而不散，汞见火则飞，不知何往，而究归于地”，而人们之所以在这个问题上犯错误，就在于仅凭肉眼所见为依据，“聚则见有，散则疑无”^③。其原因则是“聚则明得施，人遂谓之有；散则明不可施，人遂谓之无”^④。当气聚而成形放出光明时，人们便说是有，而当气散而归太虚无光泽可见时，便怀疑是无了。其实，太虚并不是“无”而是“气”，只是气“希微无形”，凭肉眼不可看见而已。“虚空者，气之量，气弥綸无涯而希微不形，

① 《船山全书》第十二册，第25页。

② 《船山全书》第十二册，第22页。

③ 《船山全书》第十二册，第19页。

④ 《船山全书》第十二册，第29页。

则人见虚空不见气”，“凡虚空皆气也，聚则显，显则人谓之有，散则隐，隐则人谓之无”^①。“不知聚者暂聚，客也，非必常有之主；散者，返于虚也，非无固有之实”^②。正因为此，所以，船山尖刻批评了朱熹关于人物既死，便是气的“散尽无余”的观点，指出它是佛家“灭尽”说的翻版。“恍如朱子散尽无余之说，则此太极浑沦之内，何处为其翕受消归之府乎？又云造化日新而不用其故，止此太虚之内，亦何从得此无尽之储，以终古趋于灭而不匮邪？”^③“朱子以言既聚而散，散而复聚，讥其为大轮回，而愚以为朱子之说正近于释氏灭尽之言，而与圣人异”^④。不仅如此，船山还进而分析：是否承认上述气化论的道理，实际上是关系到是否坚持“有”能生“有”，而“无”不能生“有”的重大原则问题。这正是一些人，特别是道家的主要失足之所在。为此，船山特别从体用角度来论证有无关系，亦即论证天下万物统一于物的“有”。他说：“天下之用，皆其有者也。吾从其用而知其体之有，岂待疑哉！用有以为功效，体有以为性情，体用胥有而相胥以实”，“何以效之，有者信也，无者疑也。防我之生，泊我之亡，祢祖而上，子孙而下，观变于天地而见其生，有何一之可疑哉！桐非梓，梓非桐；狐非狸，狸非狐。天地以为数，圣人以为名。冬不可使炎，夏不可使寒；菑不可使杀，砥不可使活；此春之芽繁彼春之茁，而不见其或贸”^⑤。在对《无妄》卦卦辞进行解释与发挥时，船山还进一步运用“物物相依”来说明世界是统一于物的“有”而不是统一于“无”，更不是统一于佛家所

① 《船山全书》第十二册，第23页。

② 《船山全书》第十二册，第29页。

③ 《船山全书》第十二册，第22页。

④ 《船山全书》第十二册，第21页。

⑤ 《船山全书》第一册，第861页。

谓的“性空”。他说：“夫可依者有也，至常者生也，皆无妄而不可谓之妄也。”并说：“既已为人矣，非蚁之仰行，则依地住；非螾之穴壤，则依空住；非火山之鼠不求润，则依水住；以至依粟已饥，依浆已渴，其不然而已于饥渴者，则非人矣。粟依土长，浆依水成。依种而生，依器而挹。以冀种粟粟不生，以块取水水不挹。相待而有，无待而无。若夫以粟种粟，以器挹水，枫无柳枝，粟无枣实，成功之退，以生将来，取用不爽，物物相依，所依者之足依，无毫发疑似之或欺。而曰此妄也，然则彼之所谓‘真空’者，将有一成不易之型，何不取两间灵、蠢、姣、醜之生，如一印之文，均无差别也哉？是故阴阳奠位，一阳内动，情不容吝，机不容止，破块启蒙，灿然皆有。静者治地，动者起功。治地者有而富有，起功者有而日新。殊形别质，利用安身，其不得以有为不可依者而谓之妄，其亦明矣^①。不仅如此，还应该特别提出的是：在《周易外传》中，船山还着重分析了他所主张的“一本而万殊”（按：即“一”与“多”）、“同归而殊途”，与异端（主要指佛家）所鼓吹的“万法归一”、“殊途而同归”的根本区别，从而更加突出了他的气本论。船山指出：他讲的“一本万殊”是指，万物化生的过程为“始于一，中与万，终于一”^②，即由太极至足的阴阳之气为本（这便是“一”）开始，因时位不同，“气聚”而成千差万别的物象（这便是“万”，是“多”），然后经过阴阳之气相互摩荡、消长变化，最后又会经由不同途径，“气散”而归于统一的太虚（这便又是“一”，是“同归而殊途”）。正是在这个意义上，船山说：“始终一。故曰一本

① 《船山全书》第一册，第887页。

② 《船山全书》第一册，第980页。

而万殊”^①，也就是说，所谓一本”，即同为阴阳之气之本。而“万殊”则指气化为万物的“万殊”，以及万物回归于气所经由的不同途径的“万殊”。不过，船山强调指出：这回归于太虚之气作为本体，又会重新化生新的、更丰富的千差万别的物象，这就叫做“终于一而以始”^②，也可以理解为“同归殊途”。而异端鼓吹“万法归一”却是不对的。船山反问道：“万法归一，一归何处？信万法之归一，则一之所归，舍万法其奚适哉？”这是说，统一的阴阳之气，离开了千差万别的事物（法），它归到哪里去呢？那显然是说不清的。故而船山认为，只能说“一归万法”，而不能说“万法归一”。“万法归一”的“一”不过是佛家在太极之上虚设的那个虚无飘渺、却能幻现万物万象的性空本体。“是可截然命之曰‘一归万法’，弗能于一之上索光怪泡影以为之归。……万法一致（按：指一致于、统一于气），而非归一也”^③。这里直接批评的是佛家，其实道家鼓吹的虚无本体，其错误与佛家如出一辙。

总之，船山强调世界万物统一于气，也即是统一于物的“有”，而不能统一于“无”。如果说，船山关于气无生灭的理论，作为向“物质不灭”的科学真理逼近的命题，还停留在经验的水平，显得原始和粗糙，那么，他的天下万物统一于物的“有”的论述，其哲学抽象水平就大大提高了。尽管他的论证主要还是经验的，但他毕竟上升到“有”的抽象高度，而且这个“有”并非任何虚无飘渺的“有”，而是实实在在的“物”的“有”，这便是慧眼独具而高出其前辈的。恩格斯当年在《反杜林论》中批判杜

① 《船山全书》第一册，第980页。

② 《船山全书》第一册，第980页。

③ 《船山全书》第一册，第1480~1049页。

林关于世界统一于存在（按：“存在”即是“有”）的观点时说：“世界的统一性并不在于它的存在”，“世界的真正统一性是在于它的物质性”。三百多年前的王船山在本体论上的论证和认识能达到如此接近客观真理的高度自然是十分出色的。

第十三章 太虚本动 变化日新

前章讲到，王船山强调太极阴阳之气，其动其静不可分离。动中有静，静中有动。所谓“方动即静，方静旋动，静即含动，动不舍静”^①。“动而不离乎静之存，静而皆备其动之理”^②。如此等等。然而，作为化生天下万物的枢机和内因，船山强调“动”是更根本的东西。按照他的说法，叫做“动者，道之枢，德之牖也”^③。

第一节 动者，道之枢，德之牖

阴阳二气之“动”，作为“道之枢”与“德之牖”，在船山那里，似乎包含两层意义：第一，与“静”相比，它具有绝对性。船山认为，浩浩太虚，本来就处于恒常的运动中，“太虚者，本动者也，动以入动，不滞不息”^④。为什么太虚本动？因为太虚就是阴阳之气，“人之所见为太虚者，气也，非虚也”^⑤。惟其是气，所以“本动”，而且“动非自外”（张载语）。是太极自身内

① 《船山全书》第十二册，第430～431页。

② 《船山全书》第十二册，第114页。

③ 《船山全书》第一册，第1033页。

④ 《船山全书》第一册，第1044页。

⑤ 《船山全书》第十二册，第30页。

部“阴阳摩荡而生变化”^①，是“絪縕之中，阴阳具足，而变易以出”^②。因此，在船山看来，阴阳二气是普遍地、绝对地存在的。“阴阳二气，充满太虚，此外更无他物”^③。“阴阳行乎万物之中，乘时以各效”^④。“古今之遥，两间之大，一物之体性，一事之功能，无有阴而无阳，无有阳而无阴”^⑤。“盈天地之间，惟阴阳而已矣”。^⑥故而由阴阳二气絪縕相荡，或相“嘘”相“吸”，或相“舒”相“敛”（按：近似今日所谓的矛盾双方相互排斥与相互吸引），实即矛盾相对相依所构成的“太虚”以及天下万物之“动”，也是普遍地、绝对地存在的。“二气之动，交感而生”^⑦，“一嘘一吸，一舒一敛，升降离合于太虚之中，乃阴阳必有之几”^⑧。即便是“静”，也只是“动”的一种特殊存在形式，“动静皆动”，“静者，静动，非不动也”^⑨。“静也，动之静也”。什么叫“静动”？什么叫“动之静”？船山解释说：“止而行之，动动也；行而止之，静亦动也”^⑩；“动以动其静，则静者亦动而灵”。这是说，由于“止”是包含“动”的“止”，所以说，“止而行之”是“动动也”，是由“动”至“动”，动而又动。同样，“行而止之”的“止”，也不是绝对的“止”，所以说“静亦动也”，或者是“静者亦动而灵”，这“动而灵”应是指“静”中

① 《船山全书》第十二册，第42页。

② 《船山全书》第十二册，第45页。

③ 《船山全书》第十二册，第26页。

④ 《船山全书》第二册，第42页。

⑤ 《船山全书》第一册，第43页。

⑥ 《船山全书》第一册，第525页。

⑦ 《船山全书》第一册，第42页。

⑧ 《船山全书》第十二册，第35页。

⑨ 《船山全书》第十二册，第411页。

⑩ 《船山全书》第十二册，第36页。

隐含有“动”的枢机。总之，在船山看来，“动”是无条件的，绝对的，而“静”则依赖于、相对于“动”而存在。“静因动而得常，动不因静而载一”^①。至于平常人们所说的“动而生阳，静而生阴”，在船山看来，这所谓“动而生阳”，也是指的“动之动”，而“静而生阴”则应是指的“动之静”。绝对不含“动”的“静”，是完全止息的“废然之静”。在这种情况下，要说“静而生阴”，那阴气又何得而产生呢？须知“生”的本身就意味着是“动”！“废然无动而静，阴恶从生哉？”“废然之静则是息矣”^②。一百多年前，德国一位伟大的辩证法大师曾说过这样的话：“从辩证法观点看来，运动表现于其反面，表现于静止的这种可能性绝对不是困难。对辩证法来说，全部这一切对立，像我们所见到的，只是相对的；绝对的静止，无条件的平衡是不存在的。个别的运动趋向于平衡，可是总的运动又破坏平衡。这样，静止和平衡在其存在之时，只是有限制的运动的结果”^③。关于运动的绝对性与静止相对性的论述，船山讲得似乎没有这位大师清楚与透彻，但其主要观点，主要思想则早在四百年前便已铺陈无遗，却是肯定的。我们应该为中国古代出现这样深刻的辩证法大师而感到自豪！第二，更重要的是，与阴“静”相比，阳“动”对于促成天下万物的生成和变化，具有更主导的意义。在《周易内传》解释乾阳之“元”德时，船山说：“‘元’，首也，取象于人首，为六阳之会也。天下之有，其始未有也。而从无肇有，兴起舒畅之气，为其初几。形未成，分未著，神志先舒以启运，而健莫不

① 《船山全书》第一册，第588页。

② 《船山全书》第十二册，第402页。

③ 《反杜林论》，人民出版社1957年版第63页。

胜，形化皆其所昭彻，统群有而无遗，故又曰‘大’也”^①。这是说，阳气舒张之“动”，乃万物赖以生长的“初几”——始初的动因（“神志先舒以启运”）同时，也贯彻于万物生长的全过程中，“形化皆其所昭彻，统群有而无遗”。正是基于对乾阳之气这一根本特性的认识，船山强调“动”是万物生长最始初也是最根本的根据。在注解《正蒙》“造化之功，发乎动”一句时，船山更明确地说：阴阳之气，天地万物，“恒生于动，不生于静”，“不动则不生，由屈而伸，动之几为生之始”^②；突出“动为造化之权舆”^③。强调天下一切事物和现象的生长消亡，消亡了又生长，归根到底都是源于气之“动”。“夫天地所以行四时，生万物，亘古今而不息者，皆此动一之几，相续不舍，而非杳然而清，块然而宁为天地也”^④，“天地之寒暑、雨暘、风雷、霜露、生长、收藏，皆阴阳相感以为大用；万物之所自生，即此动几之成也”^⑤，“至虚之中，阴阳之撰具焉，絪縕不息，必无止机。故一物去而一物生，一事已而一事兴，一念息而一念起，以生生无穷，而尽天下之理，皆太虚之和气必动之几也”^⑥。总之，“若其‘知天地之化育’，则只在动处体会”^⑦。

船山提出“动”为“道之枢，德之牖”，强调“动”的绝对性，特别是强调乾阳之“动”对于天地万物生长变化的主导作用，这在任何意义上也不意味着他否定或忽视坤阴之“静”的意

① 《船山全书》第一册，第43~44页。

② 《船山全书》第十二册，第297页。

③ 《船山全书》第十二册，第299页。

④ 《船山全书》第一册，第229页。

⑤ 《船山全书》第十二册，第366页。

⑥ 《船山全书》第十二册，第364页。

⑦ 《读四书大全说·孟子公孙丑上》。

义。恰恰相反，在船山看来，既然乾阳坤阴之气，其动其静不可分离，那么，绝对的阳动与相对的阴静在化生天地万物的过程中，不仅同是必要的，而且“动有动之用，静有静之质”^①。“动”与“静”各有自己的重要作用和功能。按照船山的分析：乾阳之气主“动”，其特点是“动而不息，无大不届，无小不察”。其功能与作用则是“入乎地中，出乎地上，发起生化之理，肇乎形，成乎性，以兴起有为而见乎德，则凡物之本，事之始，皆此以倡先而起用”；天地之间，无论是“木、火、金、川融、山结、灵、蠢、动、植，皆天至健之气以为资而肇始”^②。坤阴之气主静，其特点是“阴体凝定，非阳感不动，静也”^③。其功能与作用则是，受阳之施，化生万物成就相对稳定之“形”，并以之蕴含各自的“性”。“惟其是静，高下刚柔各有一定之产而不迁，故随阳所施，各肖其形，以为灵、蠢、动、植，终古不忒，是其德之方也”^④。在《周易外传》中，船山也曾从万物之形与性的生成，说明阳动阴静的作用与功能。他说：“阴阳之生万物，父为之化，母为之基。基立而化施，化至而基凝，基不求化而化无虚施。所以然者：阴虚也，而致用实，形之精也；阳实也，而致用虚，性之神也。形之所成斯有性，性之所显惟其形……由此言之，动而虚者，必凝予形气之静实”^⑤。这是说，阴阳化生万物，有如父母交媾生出儿女：母（阴）处下为“静”为“基”，父（阳）处上，为“动”为“化”。母之“基”立，而父之“化”施；“化”至于“基”，遂凝结成“形”。“基”静虽不求“化”，

① 《船山全书》第十二册，第36页。

② 《船山全书》第一册，第50页。

③ 《船山全书》第一册，第836～837页。

④ 《船山全书》第一册，第84页。

⑤ 《船山全书》第一册，第84页。

“化”动却决无虚施。之所以如此，是因为阴（母）虽为静“虚”，而在与阳（父）动结合中，其“致用”却足以成为“形之精”之“实”；阳（父）化虽为动“实”，而在与阴静结合中，其“致用”却足以成为无形可见的“性”与“神”之“虚”。然而，一切事物必须有“形”方能有“性”（或“神”），“性”（“神”）也只有通过“形”，方才足以显现。由此可见，“动而虚者，必凝于形气之静实”^①。此乃万物化生的一条普遍法则，它足以说明“静止”对于万物生成的重要作用。特别值得注意的是，在《庄子通·天地》一篇中，船山甚至还明确提出“动留而生物”的概念并加以论述，从而使得人们对在“阳动”前提下，“阴静”的“成物”作用，认识更加深化了。他说：“无形者，非无形也，特以己不见也。知无形之有形，无状之有状。则‘大小长短修远’已不能定，而况于万物乎？无形之且有形矣，无状之且有状矣。静而有动，动留而生物，物生于俄顷之间，而其先皆有故也，一留而形成矣”^②。这段引语中的“无形”、“无状”都是指的阴阳絪縕之气。它虽“无形”、“无状”可见，却又并非绝对的“无形”、“无状”。因而便可由“无形”、“无状”通过凝聚而转变成成为可见的“有形”、“有状”的，大小、长短、远近不一的万事万物。这其中“转变”的关键就在于相对静止的“动留而生物”。在船山看来，尽管万事万物生成于“俄顷”之间，具有偶然性，但却有其本来的必然“原故”（“而其先皆有故也”^③）。正是这“原故”经过长期的积累，到一定限度，便“一留而成形”，千差万别的事物便从此自然而然，不依人的意志为转移地产生了。

① 《船山全书》第一册，第 837 页。

② 《船山全书》第十三册，第 507 页。

③ 《船山全书》第十三册，第 507 页。

写到这里，应该再次提到前面那位德国辩证法大师说过的另一段话：“物体相对静止的可能性，暂时平衡状态的可能性，是物质分化的主要条件，因而也是生命的主要条件”^①。这里所谓相对静止是“物质分化的主要条件”，本质上就是船山“动留而生物”的思想，只是前者比后者阐述得更科学、更明确、更充分。

船山强调太虚本动，强调“动”的绝对性，同时也就是坚持太极阴阳絪縕之气“动”的永恒性。如同前章说到的，在船山看来，“气”只有聚散之分，而无生灭之别。“《易》言往来，不言生灭，生非创有，而死非消灭”^②。而“气”的或聚或散都应是“动”的一种形式。因此，他便认为，阴阳之气，弥漫宇宙，没有开端，“阴阳无始”^③。与之相联系，其内涵的动静之“几”，自然也没有开端，“动静无端”^④。关于“阴阳无始”与“动静无端”的概念，船山曾作过具体的说明，指出：所谓“阴阳无始”，乃是指动静为阴阳必有之几，即“动者，阴阳之动，静者，阴阳之静……非动之外无阳之实体，静之外无阴之实体，因动静而始有阴阳也。故曰‘阴阳无始’，言其有（指气）在动静之先也”^⑤。而所谓“动静无端”则是指，阴阳之动静密不可分。“阳含静德，故方动而静；阴储动能，故方静而动，故曰‘动静无端’”^⑥，“动静互涵，此为万变之宗”^⑦。

① 恩格斯：《自然辩证法》第206页（人民出版社）1955年版。

② 《船山全书》第一册，第520～524页。

③ 《船山全书》第一册，第524页。

④ 《船山全书》第十二册，第431页。

⑤ 《船山全书》第一册，第524～525页。

⑥ 《船山全书》第十二册，第431页。

⑦ 《船山全书》第十二册，第949页。

船山所讲的“阴阳无始”、“动静无端”，实际上是支持天地万物发展变化的无始无终。因为天地万物及其发展变化，归根到底都是阴阳之气聚散的表现。在《周易外传》中，船山不只一次地明确提出并运用“天地之大德曰生”和“始终相续”的观点论述了天地万物发展变化的无限性，从而使他的“太虚本动”观点更加深化和具体化。他说：“天地之生亦大矣。未生之天地，今日是也；已生之天地，今日是也。唯其日生，故前无不生，后无不生”^①。又说：“夫天，吾不知其何以终也？地，吾不知其何以始也？天地始者，其今日乎！天地终者，其今日乎！”^②以今日之始终来说明天地之始终，从哲学的角度来看，就是坚持始终的相对性和连续性。因为，今日之始，只是相对于明日以后而言；今日之终，只是相对于昨日以前而言。明日复有明日，所以今日便不是绝对的“始”，而只能是相对的“始”。昨日更有昨日，所以今日的“终”也就不能是绝对的“终”，而只能是相对的“终”。这种天地始终的相对性论述，实际上是为着说明，天地的发展处于一种始终相续，即始即终，无始无终的链条中。“祖祢之日月，昔有来也；子孙之日月后有往也”^③。“畴昔天地，死于今日；今日之天地，生于畴昔。源源而授之，生故无已”^④。这种发展的永恒性和无限性思想正是船山发展观中最重要的内涵之一。在他看来，不仅宇宙天地的发展如此，万物的整体发展亦是如此，“万物方以此终即以此始”^⑤。“天道久而不已，惟终而有

① 《船山全书》第一册，第885页。

② 《船山全书》第一册，第992页。

③ 《船山全书》第一册，第887页。

④ 《船山全书》第十二册，第20页。

⑤ 《船山全书》第一册，第954页。

始也”^①。而一些人囿于“眼见为实”的经验观察，硬要去寻找一个天地的始终，在船山看来，那是不可能的，也是愚蠢的：“天地之终，不可得而测也。以理求之，天地始者今日也，天地终者今日也。其始也，人不见其始；其终也，人不见其终；其不见也，遂以为邃古之前，有一物初生之始；将来之日，有万物皆尽之终；亦愚矣哉！”^②。船山这一批评，主要是针对佛家所谓“劫末”或“坏劫”说，宣扬“天地有终结，世界有末日”的荒诞观点。同时也是对《列子·天瑞》“太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也”一类宇宙生成说的否定。

第二节 变化日新

船山以“太虚本动”立论，阐述天地万物总体发展的绝对性和永恒性，实际上也是坚持发展在时间上的无限性，所谓“变化而能久成”^③。不仅如此，在他看来，天地万物在时间上的总体无限发展，并不是简单的循环与重复，而是变化日新，这样便使得他的发展观再臻入到一个更高的层次。

首先，船山以《周易》为根据，对张载的“神化”概念做出自己的解释与发挥。《易·系辞上》说：“阴阳不测之谓神”。船山用自己的“气本论”观点，释《系辞》之义，并进而以之解释张载的“神化”概念，说：“神化者，气之聚散不测之妙，然而

① 《船山全书》第一册，第289页。

② 《船山全书》第一册，第979页。

③ 《船山全书》第一册，第285页。

有迹可见”^①。又说：“‘神’者，化之理，同归一致之大原也；‘化’者，神之迹，殊途百虑之变动也”^②。这是说：“神化”之“神”，是指阴阳二气化育万物的性能。或者说，是推动、支配天地万物变化发展的内在之“理”。“‘神’者，道之妙万物者也”^③。从根本上讲，这内在之“理”即是阴阳二气相感之理，“气有阴阳二殊，故以异而相感，其感者，即其神也”^④。它是天下万物赖以生长的根本，是“同归一致之大原”。而“化”，则是指天地万物实实在在的的生长变化，它受“神”支配，变化“殊途”而“莫测”，“大化之神，不疾而速，不行而至”^⑤，却有“迹”可见，有道可循。因而在神化过程中，便又形成一种“神”与“道”的关系，即“道涵神，而神成乎道”^⑥。“自其为人物所必由者则谓之道，自其妙万物而不主故常者谓之神”^⑦。如果把船山对于“神化”概念的种种解释，加以综合与概括，可以认为，他所描述的“神化”，本质上仍是指天地发展既有其偶然性，又有其必然性的客观法则。作为前者，它表现为事物的生长发展，变化莫测，“无方”、“无体”，“殊途”、“万端”，不止不息。亦即所谓“大化无心而听其适然之遇”^⑧。作为后者，它是乾坤阴阳健顺之理，贯彻流行于性情功效千差万别的天地万物中，又是“一致”与“同归”。“乾坤之合用以妙变化者，不以性情功效

① 《船山全书》第十二册，第23页。

② 《船山全书》第一册，第592页。

③ 《船山全书》第一册，第531页。

④ 《船山全书》第十二册，第377页。

⑤ 《船山全书》第一册，第108页。

⑥ 《船山全书》第十二册，第376页。

⑦ 《船山全书》第一册，第519页。

⑧ 《船山全书》第一册，第490~491页。

之殊而相背，无非健顺合一之神为之也”，“乾坤合德，健以率顺，顺以承健，絪縕无间之妙用，并行于万物之中者也”^①。

值得特别提出的是，在论述“神化”概念中，船山针对汉易象数派的卦气说、八宫卦说以及邵雍的先天八卦次序说，着重解释和发挥《易·辞》“神无方而易无体”的命题，从而赋予“神化”概念以更深的哲学内涵。他说：“‘无方’者，无方而非其方，‘无体’者，无体而非其体；不据以为方体也。吉凶之数，成物之功，昼夜之道，皆天地已然之迹，有方者也。而所以变化屈伸，‘知大始’而‘作成物’者，其神也；絪縕之和，肇有于无，而无方之不行也。《易》之阴阳六位，有体者也，而错综参伍，消息盈虚，则无心成化，周流六虚，无体之立者也”^②。这是认为：天地万物的变化是“有方”与“无方”的统一。“有方”，是指事物的变化，无论是或吉或凶之数，或者是成就事物之功，乃至自然现象昼夜往还之道，这些都有“已然之迹”可见，亦有其必然之道可循。而“无方”则是指：阴阳二气变化屈伸；天之“知大始”，地之“作成物”；阴阳絪縕之气“无时不施，则无时不生”^③。“于无”而“肇有”如此等等神妙不测的变化，都是“无方”——无任何方向而“不行”的。而“有体”、“无体”，则主要是就《周易》卦爻而言。它是指每卦六爻之位或阴或阳构成一卦，这是有“体”的，而各卦六爻之间，错综参伍，及其所象征的阴阳消息盈虚的变化，则是“天”之“无心成化”，是阴阳“周流六虚，不可为典要”，并无固定的模式，因而是“无体”的。这里需要特别指出两点：第一，船山关于“有

① 《船山全书》第一册，第 628 页。

② 《船山全书》第一册，第 523 页。

③ 《船山全书》第一册，第 349 页。

方”与“无方”，“有体”与“无体”的解释，实际上仍是进一步阐明天下事物的发生和成长是必然与偶然，亦即“有序”与“无序”的统一。也就是他在注解《易·系辞下》“变动不居，周流六虚……不可为典要，为变所适”一句时所提出的：“变动不居”者，“其变动无定在也”，“阴阳之气，絪縕而化醇，虽有大成之序，而实无序。以天化言之，寒暑之变有定矣，而由寒之暑，由暑之寒，风雨阴晴，递变其间，非日日渐寒，日日渐暑，刻期不爽也。以人物言之，少老之变有定矣，而修短无期，衰亡无恒，其间血气之消长，非王之中无偶衰，衰之后不再王，渐王渐衰，以趋于消灭，可刻期而数也。《易》体此以为道，故乾、坤立而屯、蒙继，阴阳之交也，无可循之序；十变而得泰、否，八变而得临、观，再变而得剥、复，其消长也渐次之期。非如京房之乾生姤，姤生遁，以渐而上变，抑非如邵子所指为伏羲之《易》，乾一兑二，以渐而下变，其变动有定居也，‘六虚’者，六位也。谓之‘虚’者，位虽设而无可据之实。既可曰初、二为地，三、四为人，五、上为天；又可曰内三画为贞，外三画为悔。五为君位，而有时非君；初、上无位，而有时为主；因刚柔之周流，而乘权各异也。上下阴阳之消长升降也无常，则变动不可测矣”^①。这段引文较长，但它从天地万物以及卦爻的变化，相当透彻地论述了偶然与必然，“有序”与“无序”的关系，说明为阴阳二气相感而引起的一切事物的变化，既有其“大成之序”的“必然”，又是“实无序”的偶然。从天象而言，一年之中，寒来暑往，暑往寒来，这是“有定”或有其“大成之序”的，然而，何日何时，由暑转寒，或由寒变暑，则是“不定”、“实无序”的。事实上，由寒转暑，或由暑转寒，并不是逐日进行的过程，也不可能

^① 《船山全书》第一册，第605页。

确定某一天，某一个时辰便是暑尽寒来或寒往暑来，且“刻期不爽”，倒是很可能在由暑转寒，或由寒转暑的过程中由于风雨阴晴的变幻莫测，常常会出现寒暑不时的曲折与反复。同理，人的一生，由少至老的发展也有“大成之序”，也是“有定的”，但因人们的血气衰旺程度不同，人的寿命便会有长有短，而且人的血气在由旺至衰的总过程中，并不必定是统一地、逐日地由旺至衰。有的人年事已高，血气依然旺盛；有的人年纪轻轻，却已血气衰竭，这其中具有种种偶然性，而无固定之“序”，更不能确定人的一生，某岁某月某日时即是由少变老，且“刻期不爽”。同理，《周易》六十四卦由乾开始，紧接的并不是姤、复，而是屯、蒙；经过十变进至泰、否，八变而至临、观，然后才是剥、复。并不如京房八宫卦图所描绘的，由乾生姤，由姤生遁……如此一阴自下起，“渐而上变”。也不如邵雍先天八卦次序图所规划的，由乾一开始，再兑二，离三……如此一阴自上起，“渐而下变”。京房邵雍上述阴阳逐爻交迭，“变动有定居”的描述，并不合《周易》变易之道。况且，《周易》所谓“周流六虚”的“六虚”，即是指一卦六爻之位。之所以称之为“虚”，是因为它位虽设，而并无固定的象征之“实”。人们可把初、二称为“地”，三、四爻称为“人”，五、上爻称为“天”，也可以把初、二、三爻，即内三爻称为贞卦，把四、五、上爻，即外三爻称为悔卦；第五爻一般是象征人君，却有时也可以象征大人；初、上二爻一般地是无位，而有时却可以是主爻，如此等等，这一切都说明一卦六爻，“因刚柔之周流，而乘权各异”，也说明一卦六爻“上下阴阳之消长也无常”，故而其“变动不可测”，这正是所谓“周流六虚，不可为典要”的真正涵义，也是《周易》的变易义的本质精神。只有深刻把握“神化”的意义，才能真正把握天地万物发展变化的基本法则。

船山通过分析“神化”的涵义，说明阴阳二气化生万物乃是“有序”与“无序”、必然与偶然的统一。不仅如此，在此基础上，又进而提出，每一具体事物的发展过程，将会经历“内生”和“外成”的发展阶段，从而使他对事物发展辩证过程的认识又更加深化了。

船山提出：尽管阴阳天地之化，总体上无始无终，但每一具体事物的变化发展却是有始有终的。一种现象可以转化为另一种现象，一事物的此形态可以转化成彼形态。而且在他看来，由于阴阳相互联系、相互渗透，不可分割，因而二者之间的相互转化，便不仅是可能的，而且是必然的。“天下有截然分析而必相对待之物乎？求之于天地，无有此也，求之于万物，无有此也”。“阴阳者，二仪也；刚柔者，分用也”，然而“天尊于上，而天入地中，无深不察。地卑于下，而地升天际，无高不彻，其界不可得而剖也。进极于进，退者以进；退极于退，进者以退。存于必存，邃古之存，不留于今日；亡必于亡，今者所亡，不绝于将来”^①。惟其如此，所以，从万物现象看，便是“麦秋于夏，蜃旦其昏，一阴阳之无门也。金煬则液，水冻则坚，一刚柔之无眚也。齿发不知其暗衰，爪甲不知其渐长，一老少之无时也。云有时而不雨，虹有时而不晴，一往来之无法也。截然分析而必相对待者，天地无有也，万物无有也，人心无有也”^②。不过，船山特别指出，这种转化虽属必然，却不是一蹴而就，而需要经历所谓“内生”与“外成”两个阶段。船山所谓的“内生”，是指事物内部时时存在的“通而自成”，“微动而无垠”，即凭感觉器官觉察不到的细微变化，相当于我们今天说的渐变。所谓“外成”，

① 《船山全书》第一册，第1073页。

② 《船山全书》第一册，第1074页。

则是指事物“变而生彼”，可以从外部观察到其“著效”的显著变化，相当于我们今天说的著变。在《周易内传》解释《易·系辞上》“广大配天地，变通配四时”一句时，船山曾对这一观点有过精彩阐述。他说：“若夫广大者，阴阳之用也；变通者，阴阳之制也”。“其为制也，四时均此一日月，而无分阴分阳之象；统此一天地，而流行于广大之中。当其移易也，微动而无垠；当其著效也，专致而不备。故冬之变春，老阴之上生一而七也；夏之变秋，老阳之下化一而八也；春之通夏，少阳之上生二而进九也。秋之通冬，少阴之下化二而退六也。化生者奇，化成者偶。六而七，九而八，各用奇而生，七而九，八而六，各用偶而成。生者外生，成者内成。外生，变而生彼；内成，通而自成。故冬以生温于寒，夏以生凉于暑；夏以成温而暑，冬以成凉而寒”^①。这段引文中，关于“冬之变春，老阴之上生一而七”，“夏之变秋，老阳之下化一而八”，以及“春之通夏，少阳之上生二而进九”，“秋之通冬，少阴之下化二而退六”几句，是颇为费解的。有的著者曾经引用过“内生”、“外成”的概念，但未引用船山对此概念解释的全文，更遑论对之作解释。笔者参阅船山相关论述，进行思考，认为：所谓“冬之变春，老阴之上生一而七”，是指阴阳相感相荡化变气候过程中，老阴（六）“变”为少阳（七），即所谓“六而七”，象征阳气稳定生长，终于胜过阴气。所谓“夏之变秋，老阳之下化一而八”则是指，阴阳相感相荡化变气候过程中，老阳（九）“变”为少阴（八）（即所谓“九而八”），象征阴气稳定生长，终于胜过阳气。所谓“春之通夏，少阳之上生二而进九”，是指阴阳相感相荡化变气候过程中少阳（七）“化”为老阳（九）（即所谓“七而九”，象征阳气逐渐增盛

^① 《船山全书》第一册，第1009～1010页。

之势，故能由“春”通“夏”。所谓“秋之通冬，少阴之下化二而退六”，则是指阴阳相感相荡化变气候过程中，少阴（八）“化”为老阴（六）（即所谓“八而六”），象征阴气逐渐增盛之势，故能由“秋”通“冬”。船山认为，从九六、七八之数来说，七、九（奇）主“变”，主“外生”；六、八（偶）主“化”，主“内成”。不仅如此，在解释《易·系辞上》“变通配四时”一句时，船山还专门就“四时”之“变”与“通”的字义作过说明。他说：“‘变’者，阴变阳，阳变阴，爻之相间者也。‘通’，阴阳自相通，爻之相承者也。‘四时’，春通夏而秋变之；秋通冬而春变之”^①。此解中所谓“爻之相间”似应指老阴变少阳或老阳变少阴的阴阳互变。而所谓“阴阳自相通，爻之相承”，则似是指少阳“化”为老阳的阳与阳的“自相通”与“爻之相承”，以及少阴“化”为老阴的阴与阴的“自相通”与“爻之相承”。应该说，船山的辩证思考是相当细致的。他不仅用“内生”之“化”与“外成”之“变”说明渐变与著变的区别，而且具体分析著变的特点不只是“著效”，有显著之效，而且“专致而不备”，即事物由一种现象、一种形态转化为另一种现象、另一种形态时，其方向是“专致”不二的，且是一种“不备”的突然变化。而渐变的特点则是“微动而无垠”，是未必“专致”的细微变化，尽管显示不出分明的界线，却仍然是所谓“质日代”的过程。为此，船山还曾用“至密”与“大辨”的概念来说明著变与渐变二者又是相互依存、相互联续的，是“大辨体其至密，而至密成其大辨”^②。这用今天的话来说，就是：著变之中包含有渐变，而渐变则是促成著变的实现。关于上述种种观点，船山在《思问录·

① 《船山全书》第一册，第533页。

② 《船山全书》第一册，第852页。

外篇》议论张载关于日月之形的观点时，曾有过形象的描绘，他说：“张子曰：‘日月之形，万古不变’。形者，言其规模仪象也，非谓质也。质日代而形如一，无恒器而有恒道也。江河之水，今犹古也，而非今水之即古水。灯烛之光，昨犹今也，而非昨火之即今火。水火近而易知，日月远而不察耳。爪发之日生而旧者消也，人所知也。肌肉之日生而旧者消也，人所未知也。人见形之不变而不知其质之已迁，则疑今兹之日月为邃古之日月，今兹之肌肉为初生之肌肉，恶足以语日新之化哉！”^① 有的论者认为，船山这段引文中“质日代”的“质”，是指的部分质变的“质”，这话不无道理。不过，在船山的发展观中，似乎只存在同一类事物在发展过程中由一种现象到另一种现象、一种形态到另一种形态的由旧到新、由此到彼的“质”变。前者如他所说的“金煬则液，水冻则坚”；后者则如他所说的江河之水，今水非古水；灯烛之光，今火非昨火；日月之明，今明非昨明；以及人的爪发肌肉新的日生、旧的日消；等等。他似乎并不理解和承认诸如无机物可以转化为有机物，无生命的物质可以转化为有生命的物质，乃至猴子可以变人等等之类的由此类事物向另一类事物转化的根本质变。这自然是受当时整个时代科学水平的限制，是无需苛求于古人的。但尽管如此，还是应该充分评价在探讨同一类事物的变化发展中，船山对渐变与著变的分析的卓越性。这不仅表现为对各类事物的发展分为“内生”与“外成”，渐变与著变的两个阶段，而且还特别表现为他在描述人类生命过程中，从生到死的由渐变到著变的发展会经历所谓胚胎、流荡、灌注、衰减、散灭的五种不同形态，并曾对这五种形态及其功能作出解释，从而使得他的“内生”、“外成”论又获得新的内涵。他说：“凡生而有

^① 《船山全书》第十二册，第453～454页。

者，有为胚胎，有为流荡，有为灌注，有为衰减，有为散灭”。“胚胎者，阴阳充，积聚定，其基也；流荡者，静躁往来，阴在而阳感也；灌注者，有形有情，本所自生，同类牖纳，阴阳之施予而不倦者也。其既则衰减矣，基量有穷，予之而不能多受也。又其既则散灭矣，衰减之穷，与而不茹，则推故而别致其新也。由致新而言之，则死亦生之大造矣”^①。如果按照船山的逻辑，仔细分析他对人的生命全过程的描绘，将会看到其中实际上包含有前后相连而趋向相反的两个“内生”（渐变）到“外成”（著变）的发展阶段。前一阶段：由阴阳之气，至足充实、积聚定基而成的“胚胎”（实即母亲受孕）开始，经过“静躁往来，阴在而阳感”的“流荡”（实即胚胎在母腹中逐渐“流荡”形成胎儿）阶段，再到“有形有情，本所自生，同类牖纳，阴阳之施予而不倦”（实即人出生之后，饮食起居，劳作实践，与疾病抗争，如此等等，无不依赖阴阳之气不断施予；且因各人本有的体质、秉性不同，取同斥异，取精用宏，终于臻入精力充沛，感情丰富的盛年的“灌注”阶段。后一阶段：由“灌注”（盛年）开始，逐渐臻入因人体结构“基量有穷”，以致阴阳之气，特别是足以成为“物之本，事之始”^②的乾阳之气“予之而不能多受”的“衰减”阶段（实即老年阶段），再发展到阳气“与而不茹”、“衰减之穷”，终于形毁神亡的“散灭”阶段（实即死亡）。这两个阶段虽然都可表现为“内生”与“外成”的发展特点（第一阶段由胚胎到“流荡”为人的生命的“内生”，由“流荡”进至“灌注”即是生命的“外成”。第二阶段由“灌注”到“衰减”为人体死亡的“内生”，由“衰减”进至“散灭”是人体死亡毁灭的“外

① 《船山全书》第一册，第888页。

② 《船山全书》第一册，第50页。

成”)，但前者呈上升趋势，后者则呈下降趋势，从而体现了生命过程的曲折性。事实的确如此。在船山心目中，人的生与死都是一个由“渐”至“著”，由“内生”到“外成”，先是上升趋势，后是下降趋势的过程，而不是猝然而生，猝然而死。正是在这个意义上，他多少认同庄子的“藏山”说和佛家的“刹那”论：“今且可说死只是一次死，而必不可云生只是一次生。生既非一次生，则始亦非一日始矣。庄子藏山、佛氏刹那之旨，皆云新故密移，则死亦非顿然而尽，其言要为不诬”^①。不过，船山虽然认为每一个别人的生命过程会有上升与下降的两种趋势，但从人类整体发展而言，他则认定“死亦生之大造”，是“推故而别致其新”的。一个人死亡了，其凝聚之气消散，又会重新凝聚成别的人，且其发展的总趋势既不是简单的循环，更不是一代不如一代，而是一代胜过一代。惟其如此，所以人类才能由原始社会“饥则吮吻，饱则弃余”的“植立之兽”，进化为今天的文明人^②。船山具体分析了人的生命进程所经历的“内生”与“外成”、渐变与著变的发展阶段，同时认为，一切有生命、无生命的事物的发展也无不如此，只是其表现形式有所不同罢了。人们认识到这一点便会懂得，只要开动脑筋，毫不松懈，世间一切事物都是可以加以利用以益于人类的。“凡天地之间，流峙动植，灵蠢华实，利用于万物者，皆此气机自然之感为之。盈于两间，备其蕃变，‘益无方’矣。而其无方者，唯以时行而与偕行，自昼徂夜，自春徂冬，自来今以溯往古，无时不施，则无时不生。故一芽之发，渐为千章之木；一卵之化，积为吞舟之鱼。其日长而充周洋溢者，自不能知，人不能见其增长之形，而与寒暑晦明

① 《船山全书》第六册，第750页。

② 《船山全书》第十二册，第467页。

默为运动，消于此者长于彼，屈于往者伸于来。学《易》者而知此，则天下皆取善之资，而吾心无可弛之念，其于益也，不亦大乎！”^①。

的确，在船山心目中，天地万物发展总趋势是变化日新的。为此在其易学著作中，他曾盛赞并发挥《周易》“天地之大德曰生”、“日新之为盛德”的观点，提出“天地之德不易，天地之化日新”^②，“荣枯相代而弥见其新”^③的命题，并认为它是天地万物发展的普遍法则。船山认为，天地万物之所以变化日新，根本的是由阴阳二气、阳刚阴柔的本性决定的：阳气刚健，动而能久；阴气柔弱，“盛极而迁”，不能“厚事”。一旦阴气“盛极而迁”，就会在动而不止的阳气驱动下，形成新的阴阳聚会，于是，事物便由旧形态变为新形态，旧事物也就变成了新事物。在《周易外传》解释和发挥革卦卦辞之义时，船山曾这样写道：“阳可以久道，阴不可以厚事，刚柔之材异也。……盖阴不厚事，则其极盛而迁，于位亢势终之余，谢故以生新，非若阳之可久者，履盛而志不衰也”^④。不仅如此，船山还分析：在阴阳之气散而又聚、聚而又散，一伸一屈，一来一往，化变万类的过程中，其每次凝聚成形，在“质”与“量”上，与以往相比，都既有“同”，又有“异”。“天地之间，流行不息，皆其生者也。故曰‘天地之大德曰生’。自虚而实，来也；自实而虚，往也。“夫一往一来，有同往同来者焉，有异往异来者焉”^⑤。有“同”，是指气化的同来同往，表现为一类事物只会再次气化为同类事物。“其同者，

① 《船山全书》第一册，第349页。

② 《船山全书》第十二册，第434页。

③ 《船山全书》第一册，第943页。

④ 《船山全书》第十二册，第312页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1044页。

来以天地之生，往以天地之化，生化各乘其机而从其类”^①。这叫做“同类牖纳”或同类相禅，“万物繁生，各若其性”。有“异”则是指，在再气化成形的过程中，“虽有类之可从，而无畛之可画”^②。因而在“同类牖纳”、“同类相禅”的同时，又可能“不同类相禅”，从而使再次气聚成形的事物，在各“从其类”、“各若其性”的同时，又会以“阴不厚事”“抟造无心，势不能各保其固然”^③，而“各依其种而有变化”^④。直至“推故而别致其新”，获得某些“新”的“质”。于是，这新的气聚成形的事物，尽管在本性上依然属于同类，但在内“质”上有可能胜过以往，进而产生某种“类”的分化。故而远古的“植立之兽”方可演变为今日种种不同民族、不同文化、不同信仰的文明之人；而且在数量上也大为繁富，“前此之未有，今日之繁然而皆备”^⑤。这也就是船山所说的，“万物日生，以不同类相禅而富”^⑥。“是以知其富有者，惟其日新”。船山上述万物化生同异论的观点是很值得重视的。它接近近代科学遗传变异之论。按照进化论的观点，现存的各类生物有着共同的祖先，在进化的过程中，通过变异、遗传和自然选择，生物由低级到高级，由简单到复杂，种类也由少到多（参看《辞海》）。据此，我们似乎可以设想，船山所讲的往来之“同”。近似于“遗传”概念；而往来之“异”，则近似于“变异”概念。联系上面船山同异之说的各种议论，特别是他的“同”而聚类；“异”而出“新”；“新”而“富有”的思想，不是

① 《船山全书》第一册，第888页。

② 《船山全书》第一册，第1044页。

③ 《船山全书》第一册，第1045页。

④ 《船山全书》第十三册，第419页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1049页。

⑥ 《船山全书》第一册，第1044页。

可以看到它与进化论的观念有非常接近之处吗?!当然,限于历史条件,船山不懂得“自然选择”对于“新”质形成的重大作用,只能用诸如“顺器分施”、“施受有定”、“抔造无心,势不能保其固然”之类的话来说明“变异”的必然性,而且他所说的“同”也只是气化万物之“同”,是各类事物皆气化而成之“同”,而不是各类生物都具有“共同祖先”(恩格斯语)之“同”,如此等等。诸如此类认识的局限性,对于船山来说都是存在的。然而这却丝毫不能掩盖船山辩证思维的光辉。

上面已经讲到,船山认为阴阳之气絪縕化醇,既有大成之序,而又实无序。这“实无序”应是指,它既可以反映事物生成的偶然性,同时也可表现为事物发展的曲折性。比如前面举例所说的天气由暑到寒中间会出现“风雨阴晴遽变其间”的反复与曲折,人的生命由少到老,其间会出现“衰王无恒”的反复与曲折等等。因此船山认为:事物发展的曲折性也是普遍的法则。故而他谆谆告诫人们应对之有必要的思想准备,而不致遇难而退。“事之所由成,非直行速获而可以永终。始于劳者终于逸,始于难者终于易,始于博者终于约,历险阻而后易简之德业兴焉”^①。这是认为由于“曲折”是客观事物发展的必然现象,那么,认识和克服这种曲折,便是德业兴盛的必要环节。不过,应该强调指出的是,船山所讲事物发展曲折的必然性,并不如有些人所说的就是“物极必反”的表现。“物极必反”,是中国哲学史上一个古老的命题。从老子提出“反者,道之动”,以及汉代京房、宋代程颐、欧阳修等许多易学家也都提出并阐发过“物极则反”的观点。而船山则对之持分析的立场。在船山看来,事物发展的曲折性,可以表现为“极则反”,却不必定表现为“极则反”。为此,

^① 《船山全书》第十二册,第106~107页。

他以天象、地形和卦象的变化为例来论证：“以天化言之，则盛夏炎风之明日，当即报以冰雪；山常富而水必流；水常通而必塞矣”。以卦象言之，则“于泰则曰泰极且否；于否则曰否极且泰”，或者“泰极者，当益泰也。否极者当益否也。泰上之‘复临’，否上之‘倾否’，自制有旨，而不可云极则必反也”^①。按照“极则反”的法则，从天象看就应是，今日还是盛夏炎风，明日便应是冰雪寒冻；从地形看，就应是山畜积到某一天达到极点，就变为河流；而河流畅通到某一天达到极点便立即堵塞不通；从卦象看，就应是“泰极则否”、“否极而泰”，或者是“泰极者，当益泰”，或者是“否极者，当益否”。然而，这一切都并不是必有的事实。所以，船山在通观和思考万物万化的基础上，得出基本的结论说：“两间之化，人事之几，往来吉凶，生杀善败，固有极其至而后反者，而岂皆极其至而后反哉！”^②。船山认为，把“极则反”看做普遍法则，首先在《周易》理论上就不通。“《周易》六十四卦，三十六体，或错或综，疾相往复，方动即静，方静旋动，静即含动，动不舍静。善体天地之化也”^③。这是说，《周易》六十四卦错综往来，实际上是即动即静，动静相依，动静相含的过程，而不是动极而静，静极而动。如果有人不是把“极”字理解为“极其大而无尚”的“阴阳之浑合”的“太极”^④，而解释为“极至”，进至认为太极是“待动之极而后静，待静之极而后动”，那么，其实践的结果就会是：“其极也惟恐不甚”，惟恐不“极”得过头；“其反也厚集而怒报之”，积聚

① 《船山全书》第一册，第667页。

② 《船山全书》第十二册，第430页。

③ 《船山全书》第十二册，第430～431页。

④ 《船山全书》第十二册，第561页。

深厚的仇恨反过来施行报复，也就不怕重，不怕狠。结果是“天地之情，前之不恤其过，后之褊迫以取偿，两间日构而未有宁矣”^①。人们将凭感情行事，盼望天下动乱惟恐不极，“不恤其过”于前；又会施行凶狠的报复“以取偿”于后。如此循环往复，天下何有安宁之日？船山认为，“极则反”作为一条普遍法则，在历史上也说不通。以历史上社会治乱而言，并不必表现为治极必乱，乱极必治。“以天下治乱，夫人进退而言之，泰极而否，则尧舜之后，当继以桀纣，而禹何嗣兴？否极而泰，则永嘉靖康之余，何以南北瓜分，人民离散，昏暴相踵，华夷相持，百余年而后宁？畜极而通，则苟怀才抱德者，愤起一旦，不必问时之宜否，可以为所欲为，而志无不快。”^②。凡此种种，都说明“极则反”绝不是普遍法则。而一些宣扬“极则反”的人，大多是出于认识的失误。有的人，比如测字算卦一类“筮人”，则是以此作为对某些胸怀大志却又潦倒不得志的人进行安慰的“佞词”，并不能反映客观真理。“极则反者，筮人以慰不得志于时者之佞词，何足以穷天地之藏，尽人物之变，贞君子之常乎？”^③。

第三节 善动化物

船山探求太极阴阳动静关系，提出并论述太虚本动，动静相依，变化日新等命题，最终是为了提高人们的认识和实践水平。这集中到一点，便是善动化物。

① 《船山全书》第十二册，第431页。

② 《船山全书》第一册，第667页。

③ 《船山全书》第一册，第667页。

什么是善动物？综观船山所论，所谓善动物的“善动”，是指“因理循时”、“循物无违”而动。^①所谓“化物”，则似乎包含两个层面的意义：一是指变革客观物质世界。即人们化变天下万物，“所自用而无不利用”^②。二是指教化万民。即圣君名相“以天之神，化地之形”，“使民因嗜欲之情而率由乎道，以化其质，民乃安于日用饮食，而帝则自顺，无不宣也”^③。船山强调，只有“善动”，“尽物性而合天行”^④，“所用皆神”，方可“化物而不为物化”^⑤。而从实践的角度而言，船山所谓“善动物”，主要包括以下方面：

第一，趋时更新。在船山看来，既然“太虚本动”，且由之而决定一切事物都处于由“内生”到“外成”的曲折的、又是日新的恒常运动变化中，故而人们在实践中便应遵循客观事物发展过程中的动静之几，应时而动，趋时更新，不可执著于某一固定的法度和原则，死抱住老一套不放。为此，他提出“更新而趋时”、“道莫盛于趋时”^⑥的行为原则。要求人们，特别是圣君贤相，审时度势，根据发展了的客观情势，大胆地变革过时的东西，制定新的法度和原则来治理国家。“百王不同法，千圣不同功”^⑦，“事随势迁而法必变”^⑧。这在船山看来，是一条重要的历史规律。船山强调：机不可失，时不再来。人君行道，只有“趋

① 《船山全书》第十二册，第125页。

② 《船山全书》第一册，第592页。

③ 《船山全书》第一册，第582页。

④ 《船山全书》第十二册，第99页。

⑤ 《船山全书》第十二册，第89页。

⑥ 《船山全书》第十二册，第416页。

⑦ 《船山全书》第十二册，第42页。

⑧ 《船山全书》第十册，第191页。

时”，适应时势，抓住时机，方可有功。否则，丧失时机，将会招致无穷的悔恨。“时驰于前，不知乘以有功，逮其失而后继之以悔，及其悔而当前之时又失矣”^①。而要在实践上做到趋时更新，除了深刻认识“道莫盛于趋时”、“事随势迁而法必变”的客观规律外，最重要的是，人们，主要是人君必须朝乾夕惕，开动脑筋，殚精竭虑，审慎观察、研究变动着的客观情势，紧紧抓住稍纵即逝的大好时机，应时而动，果断抉择，坚决以赴。“趋时者，与时行而不息，宵昼瞬息，皆有研几徙义之功也”^②，“趋时，因时择中，日乾夕惕也”^③。正是在这个意义上，船山批评了那些看见新事物出现某些缺点和问题，便后悔不已，甚至埋怨进行改革而想走回头路的人，指出，按照他们的思路，只能陷入无穷无尽的悔恨之中，只有那些“往而即新”、“因时而动”的改革者，才能获得最终之“吉”。所以，他语重心长地劝诫人们说：“‘君子之过，如日月之食’，更新而趋时尔。以向者之过为悔，于是而有迁就补缀之术，将终身而仅给一过也”^④。又说：“故悔者，终身于悔之道也。动悔有悔，终身于葛藟，往而即新，以尽其乾惕，然后得吉焉。故曰吉行，吉在行也”^⑤。

第二，把握常变之度。在船山看来，太虚本动，却又是动而有常。他说：“阴阳不孤立于天地之间。……行不孤，则必丽物以为质。质有融结而有才，才有衰王而有时。为之质者常也；分以为才，乘之为时者变也。常一而变万，其一者善也；其万者善不善具焉者也。才纯则善，杂则善不善俱；时当其才则善，不当

① 《船山全书》第十二册，第416页。

② 《船山全书》第十二册，第216页。

③ 《船山全书》第十二册，第309页。

④ 《船山全书》第十二册，第416页。

⑤ 《船山全书》第十二册，第416页。

其才则善不善俱。才与时乘者万，其始之因阴阳之翕闢者一；善不善万，其始之继善以成者一。故常一而变万，变万而常未改一。是故乾坤六子，取诸父母男女，取诸百十有二之象，无不备焉^①。这是认为：所谓“常”，从卦象说，是指八卦与六十四卦，因时位不同，参伍错综，变化形成百十二象，但最后都可归结为乾坤并建之“常”。从物象说，天下事物林林总总，以时而变，这是“多”，是“变”，但最终却可归结为阴阳二气一翕一辟，这是“一”，是“常”。从人的情才和人性说，人的情才因是否当“时”而有“纯”有杂，以致现实的人性有善有不善，这是“变”，也是“多”，而一切人都是“继善成性”，从而都具善的本性，“性之所承者善也”^②。这便又是“一”，是“常”。因此，船山在强调人们必须“趋时更新”的同时，又教诫人们重视处理常变关系。按他的说法就是：既要“通其变，而不滞其常”^③，又要“贞常治变”、“反变以尽常”。船山这里所说的“常”，本质上是指他心目中所向往的以仁义为本的大中至正之道。在他看来，只有“于常治变，于变有常”才能真正坚持这一至善至美的根本之道，这也是完全符合阴阳化变的根本规律的。“阴阳之外无物，则阴阳之外非道……往者一时，来者一时，同往同来一时，异往异来一时，时亟变而常，变而不失其常，而后大常贞”^④。正是在这个意义上，船山在重视“变”的同时，又十分重视“常”，甚至要求人们要“执常以迎变”，即以大中至正之道为根本原则，指导自己因时因势进行各种变革，而不可毫无原则地进行变革，

① 《船山全书》第一册，第1089页。

② 《船山全书》第一册，第112页。

③ 《船山全书》第十二册，第538页。

④ 《船山全书》第十二册，第1112页。

以致悖离天人的根本之道，导致极其严重的后果。为此，船山认为，在进行变革中，主持变革的人，能否正确把握常变原则便显得特别重要。他说：“变在天地而常在人”，并且解释说：“执常以迎变，要变以知常，故天地有《易》而人用之，用之则丽于人，而无不即人心之忧。故曰变在天地，而常在人”^①。船山批评那些“因常而常”、“因变而变”的人，指出：前者骄傲自满，固步自封，贪求安逸，不图进取，固执于“常”，后者则是心中无数，投机取巧，跟着别人跑，乱变一通。其结果只能是，前者希图坚持“常”却召来不测之“变”；后者则希图实行“变”，却又根本不能回到大中至正的“常”。“夫因常而常，气盈而放逸；因变而变，情虚而诡随；则常必召变，而变无以复常”^②。因此，船山认为：人们必须时刻保持忧患意识，密切注视时势发展，于“常”中思“变”，于“变”中执“常”，在常变问题上，实行无过无不及的“中道”，如此方可取得事业的成功。“故圣人于常治变，于变有常，夫乃与时偕行，以待忧患。”^③ 还说“盖圣人反变以尽常。常立而变不出其范围”^④。如何才能使“变”“不出其范围”？船山回答说：“变不可与变，则莫若与常”^⑤。变到“不可与变”之时，倒不如坚持以“常”。在《张子正蒙注·中正篇》中，船山高度赞扬圣人这种对待常变关系的立场为“中道”。“至变与大常合不相悖，以神用而不以迹合，与时偕行，大经常正而协乎时中之道矣”^⑥。并认为，实行这种大中至正之道乃是化变

① 《船山全书》第一册，第1059页。

② 《船山全书》第一册，第1056页。

③ 《船山全书》第一册，第1056页。

④ 《船山全书》第一册，第1057页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1057页。

⑥ 《船山全书》第十二册，第184页。

天下万物造福人类的根本，“大者，中之撰也；中者，大之实也。尽体天地万物之化理，而后得大本以随时而处中，得中道而不迁，则万化皆由之以弘，而用无不备矣”^①。

第三，君子乐观其反。前面讲到，船山不承认“极则反”的必然性。然而，这决不意味着他否定“反”的存在，恰恰相反，船山从阴阳异撰的根本立场出发，认为“反者有不反者存”^②，以及“相反而固会其通”^③，乃是《周易》卦象以及天下万物存在和变化的普遍法则。从《周易》卦象来说，六十四卦幽明十二阴阳，相错相综、往来变化，就是既“相反”又“相通”所成。“夫错综向背，同资皆备之才；综尚往来，共役当时之实”；“然则卦杂而德必纯，德纯而无相反之道，其亦曙矣”^④。在这两段议论中，船山把卦象称为“杂”为“反”，把卦德称为“纯”为“通”。意思是说，六十四卦各因时位错综参伍，往来变化，这是“杂”，是“变”，也是“反”（“错”是异体相“反”，“综”是同体相反），但归根结底都是阴阳二气之“才”，依乾坤并建之“德”变化而成，这便又是“纯”，是“通”也是“常”了。从万物化生而言，船山说：“阴阳之外无物，则阴阳之外无道，坚软、明暗、求与赅而存焉，其情不可矫，其才不可易也，则万殊因乎时变，而必有其相为分背者矣”。这是说：万物林总，性情各异，硬的与软的，明的与暗的，求的与给的，这是“杂”，是“反”是“变”，但都可归结为阴阳二气因时位不同凝聚而成，依阴阳二气的往来屈伸之道而变，这便是“纯”是“通”，又是“常”

① 《船山全书》第十一册，第163页。

② 《船山全书》第一册，第1113页。

③ 《船山全书》第一册，第1112页。

④ 《船山全书》第一册，第1111页。

了。乃至人类以“水谷燥润之杂（按：亦即变）”，“交养其生”，这“生”便是“纯”，是“通”，也是“常”；一年四季“温暑凉寒”之“杂”，“交成乎”岁，这“岁”便又是“纯”，是“通”，是“常”了。所有这些都充分说明，天下万物都是“纯”与“杂”、“反”与“通”、“常”与“变”的统一；任何事物内部的“反”、“杂”、“变”，最后都会发展为“通”、“纯”、“常”，这也是事物发展的必然性，甚至是世界进步的杠杆；绝不是什么只有开始是“杂”、是“反”，而最终却不能“通”，这才叫做“反”，“岂必始之有殊心，终之无合理，而后成乎相反哉”^①。正因为如此，所以君子便不应忧虑事物之“反”，而应“乐观其反”，要自觉地促使其向积极的方面转化。这也就是船山所说的：“杂因纯起，积杂以成纯；变合常全，奉常以处变；则相反而固会其通，无不可见之天心，无不可见之道符也”^②。并说：“纯者相峙，杂者相迁，听道之运行不滞者，以各极其致，而不忧其终相背而不相通，是以君子乐观其反也”^③。这里所谓“纯者相峙，杂者相迁”，用今天的话来说，就是事物的同一性（“纯”）之中包含有对立的矛盾（杂）；而任何事物内部的对立矛盾，又都包含有由此及彼的同一性。故而人们不应该畏惧“反”，畏惧“动”，畏惧改革，而应相信“反”中有“通”，在认识上要“乐观其反”，在行动上要采取正确的步骤与措施，促成其通。而决不可畏惧“反”，畏惧“动”，甚至以一种“禁动”论来反对必要的改革。船山尖锐指出：这种“禁动论”违背客观法则，是根本行不通的。“且夫欲禁天下之动，则亦恶从而禁之？天地之所贞者可观，

① 《船山全书》第一册，第1112页。

② 《船山全书》第一册，第1112页。

③ 《船山全书》第一册，第1112页。

而明晦荣凋弗能禁也。日月所贞者可明，而阴霾晕珥弗能禁也。天下所可贞者君子之一，而得失忧虞弗能禁也”^①。不仅如此，他还借古人治水的教训为喻，痛斥鼓吹“禁动论”实际上是在宣扬一种禽兽哲学、块土哲学，而为君子所不齿。“为治水之术者曰：‘陞其所自溢’，是伯繇之术，而白圭袭之者也。则为安身利用之术者曰，杜吉凶悔吝之所从生”^②。然而，“天下固有泽洞浩瀚之流行地中，中国自足以胜之，惊其无涯而陞以徼倖，禁其必动，窒其方生，汨乱五行，而不祥莫大焉。知吉凶悔吝之生乎动也，则曰‘不动不生，不生则不肇乎吉，不成乎凶，不贻可悔，不见其吝，而以逍遥乎苍莽，解脱乎火宅’。呜呼！无以胜之，而欲其不生，则将谓‘稻麦生乎饥，丝麻生夫寒，君师生乎乱，父母生乎死’。亦奚为而不可？其云‘大盗生于圣人，无明生于知见’，犹有忌而不敢言。言其所操，惟乾坤父母为古今之大害，而视之若仇讎。乃要其所挟，则亦遯祸畏难之私，与禽兽均焉而已矣”^③。“如曰无吉则无凶，无凶则无悔吝，则莫如舍君子而野人。野人之吉凶，不出乎井庐者也，则莫如舍野人而禽鱼，禽鱼无所吉，而凶亦不先觉也，则莫如舍禽鱼而块土。至于块土，而吉凶悔吝之端混，终古而颓然自若也”^④。

① 《船山全书》第一册，第1032页。

② 《船山全书》第一册，第1031页。

③ 《船山全书》第一册，第1037页。

④ 《船山全书》第一册，第1032页。

第十四章 道不离器 延天祐人

第一节 天下惟器 道在器中

道器关系是船山易学的一个重要内容，是船山认识哲学的一个基本问题。

什么是道器关系？它与理气关系又是怎样的？提出并回答道器关系问题具有怎样的意义？在当时诸如此类的问题都需要人们做出回答。而真正弄清楚船山在这些问题上的主要观点，也就从根本上把握了船山认识论的基石。

回顾易学史，关于道器关系的争辩也是由来已久的。最早见诸《易·系辞上》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”一语。以后，东晋的孙盛和韩康伯对之初有论述。孙盛提出“观象知器，预袞吉凶”^①，实际上是认为“道”（按：吉凶之道）与“象”、“器”不可分离。韩康伯提出“托象以明义”^②，把“义”（即是“道”）视为能独立于、凌驾于“象”（器）之上的东西，则是与孙盛之说相对立。到了宋代，从程颐、朱熹提出“体用一源，显微无间”，强调道器合一，到薛季宣提出“道”“常存乎形

① 《老聃非大圣论》。

② 《周易系辞注》。

器之内”^①，都是批评以韩康伯为代表鼓吹“道”在“器”上的玄学易观点，只是各自的立足点炯然不同而已。薛季宣主张“道”在“器”中，以“器”为本，而程颐、朱熹则主张道器不离，而以“道”（或“理”）为本。在程颢和陆九渊那里甚至是以“心”为本，“以人心为其易学的最高范畴”^②。张载批评二程、朱熹、陆九渊的观点，认为“道”即是气化之道，“由气化有道之名”，气聚而成形便是“器”，因而“道”在“器”中，离开器，道就不可能存在。

王船山显然是沿着孙盛、薛季宣、特别是张载的思路行进的。为此，他提出“天下惟器”；“道在器中”，“道不离器”，“据器而道存，离器而道毁”；以及道随器变等一系列重要命题，相当透彻地论述了“道”与“器”的基本关系，为他的唯物论认识学说，奠定了坚实基础。

首先，船山提出“天下惟器”的命题。在《周易外传·系辞上》中，他阐发“是故形而上者谓之道，形而下者谓之器”一句的含义时，说：“‘谓之’者，从其谓而立之名也。‘上下’者，初无定界，从乎拟议而施之谓也。然则上下无殊畛，而道器无异体，明矣。天下惟器而已矣”^③。这是说：所谓“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，这“谓之”是指的取立名称；而“上”与“下”也只是一种拟议施设之词。实际上，这“形而上”的“道”与“形而下”之“器”，其间并没有什么特殊的界线；它们并不是两个不同的“体”，而是统一存在于同一的“器”中。这是因为，从根本上说，呈现在人们眼前的天下万物万事都是有形

① 《浪语集·答陈同甫》。

② 张其成：《易学大辞典》第692页。

③ 《船山全书》第一册，第1027页。

的“器”。即便是八卦、六十四卦的卦象、卦辞，也是“器”的一种存在形式，“故卦也，辞也，象也，皆书所著也，器（变也）也”^①。故而“天下惟器”、“盈天地间皆器”。而由于“器”由“象”来表现，“象者器之始”^②；也由“象”构成，“象立器成”^③。所以，我们在说“盈天地间皆器”的同时，又可以说，“盈天下而皆象”^④。船山再三强调，所谓“形而上”、“形而下”，都以“有形”为基础和前提，离开了“形”，根本谈不上什么“形而上”与“形而下”。“形而上者，非无形之谓。既有形矣，有形而后有形而上。无形之上，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，皆所未有者也”^⑤。“器而后有形，形而后有上。无形无下，人所言也。无形无上，显然易见之理”^⑥。不仅如此，在《周易内传·系辞上》中船山更是对“形上”、“形下”作了具体的界说，指出：所谓“形而上”，乃是指隐蔽在某有形物之内，能以支配该有形物生成和变化的所以然之“天则”和“当然”之道；由于这种“天则”或“道”本身无形可显，人们只能用心志去把握而无法凭视觉去直观，所以说是“形而上”。“‘形而上’者：当其未形而隐然有不可踰之天则……隐而未见者也”^⑦。诸如“车之所以可载，器之所以可盛，乃至父子之有孝慈，君臣之有忠礼，皆隐于形之中而不显，二者则所谓当然之道也，形而上者

① 《船山全书》第一册，第568页。

② 《船山全书》第一册，第994页。

③ 《船山全书》第一册，第560页。

④ 《船山全书》第一册，第1039页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1028页。

⑥ 《船山全书》第一册，第1029页。

⑦ 《船山全书》第一册，第568页。

也”^①。而“形而下”则是指阴阳二气依“清通”之理，按不同
时位和“分判”凝聚成千差万别的事物。这千差万别的事物统名
之曰“器”。与“隐而未见”的“形而上”的“天则”与“道”
不同，“器”的特点是有形可见、可循，有效可著、可用。“‘形
而下’，即形之已成乎物而可见可循者也”。“乃其形之既成而形
可见，形之所可用以效其当然之能”^②。然而，无论“形上”、
“形下”由于都根源于阴阳二气，故而都统一于“形”。“形而下”
之“器”固然有“形”，即便是“形而上”之“道”，也统一于
“形”。“统此一物，形而上则谓之道，形而下则谓之器，无非一
阴阳之和而成”^③。所以“形而上”也“不离乎形。道与器不相
离”^④。因此，以船山的上述分析为基础，再进而了解他关于
“器”与“气”、“道”与“理”的关系，就会发现，在他那里，
“器”与“气”既有联系，又有区别。说有“联系”，是因为
“器”乃是“气”的凝聚状态。说有“区别”，是因为任何“器”
都有形有象可见，而“气”则不同，当其未凝聚成形时，却是
“特希微不可见”的东西，此其一。其二，“器”与“气”相比，
前者会表现为林林总总、千差万别的具体事物，而后者则是统一
的阴阳之“气”。其三，与之相联系，任何具体的“器”都有成
有毁，而“气”则只有聚散之分，而无生灭之别。弄清楚“器”
与“气”的联系与区别，再来考察“道”与“理”的特性。它们
二者同样也是既有“同”，又有“异”的。说有“同”，是因为它
们都是反映天地万物生成和变化的当然和所以然之则，因而从这

① 《船山全书》第一册，第 568 页。

② 《船山全书》第一册，第 568 页。

③ 《船山全书》第十二册，第 427 页。

④ 《船山全书》第一册，第 568 页。

个意义上也可以把“道”说成是“理”。说有“异”，是因为“理”主要相对于“气”而言，是指的“二气清通之理”和聚散变化之理，这是天地万物化生的最普遍、最根本的法则，它贯穿于一切事物及其变化发展之中，无一例外，具有极高的概括性、抽象性与共通性。而“道”则主要相对于“器”而言，“器”林林总总，不胜繁多，“道”也千差万别，变化无穷，具有鲜明的特殊性。所谓有弓矢而有“射道”，有车马而有“御道”，有“牢醴璧币、钟磬管弦”而有“礼乐之道”；有“子”而有“父道”，有“弟”而有“兄道”；乃至“洪荒无揖让之道”，“唐虞无吊伐之道”；而“汉唐无今日之道”，“则今日无他年之道者多矣”^①。可见，“道”与“理”相比，前者是特殊，后者是一般。特殊中包含一般（即二气清通之理），却不等于一般；特殊比一般更丰富，更多样。船山关于“道”、“理”关系的思维显然已接近这一辩证法的精髓，不能不说是相当卓越的。如果说，在船山看来，作为高度抽象的“理”，只能由人们用“心”去体会与把握，只能成为人们观察事物的根本观点，而无法将其直接运用于实践生活，那么，作为“理”的特殊的、具体的表现的“道”，尽管表面上也无形象可见，也有赖于人们用“心”去把握，但它却又是一种“物所众著而共由”^②的东西，因而，从这一角度而言，它又既有“可见之实”（指“共著”之“实”），又有“可循之恒”（共“循”之“恒”），是可以直接应用实践的。正是由于“道”具有这种“物所众著而共由”的特点，所以有的论者根据恩格斯关于“世界真正的统一性是在于它的物质性”，且“这种物质性不是两三个变戏法的词句所能证明的，而是要由长期的和艰苦的

① 《船山全书》第一册，第1028页。

② 《船山全书》第一册，第1003页。

哲学和自然科学的发展来证明”^①的论述，认为船山心目中的“道”，似乎具有“物质一般”的含义。不过笔者认为，就船山的本意而言，他的认识似乎还没有达到如此高的概括程度。事实上，船山也是把“道”作为具体规律来展开他的道器关系的论述的。

在船山看来，既然“天下惟器”、“道不离器”，那么，道器的基本的、具体的关系便应是道依于器，道在器中。按他自己的说法就是，“无其器则无其道”^②，“道者，器之道。器者，不可谓之道之器也”^③。为什么说“无其器则无其道”？为什么只能说“道者器之道”，而“器者，不可谓道之器”？船山从其“天下惟器”的基本观点出发，做出合乎逻辑的推论，这些推论用今天的术语来表述就是：“器”乃是“道”的惟一的物质载体；“道”是依赖“器”这一物质载体而发挥作用和功效的；离开了“器”的物质载体，就没有什么具体的“道”，更谈不到发挥“道”的作用与功效。这也就是船山所说的，“据器而道存，离器而道毁”^④“苟有其器矣，岂患无道哉！”^⑤为了说明上述观点，船山还曾从体用、表里、虚实的角度来加以论证，以强化其唯物论的认识路线。首先是从体用角度加以论证。在《周易外传·系辞上》中，分析阴阳与道、器的关系时，船山写道：“阴阳与道为体，道建阴阳以居。相融相结而象生，相参相耦而数立……象日生而为载体之道之器，数成务而因行道之时”^⑥。这是说：阴阳二气与道共为

① 《反杜林论》第43页（人民出版社1957年版）。

② 《船山全书》第一册，第1028页。

③ 《船山全书》第一册，第1027页。

④ 《船山全书》第一册，第861页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1028页。

⑥ 《船山全书》第一册，第992页。

一体；这“体”中之“道”，既支配着阴阳二气之动，又居于阴阳二气之中；阴阳二气和合相感，相融相结，化生出林林总总的“象”，这其中包含有乾坤阴阳相参相耦的确定之“数”；如此一天天生成的“象”，实际上也就是一天天生成能以“载道”、包含“道”的“器”；阴阳二气遵循一定时位之“数”，运动变化，成就各种事务，便是这“器”中的“道”之“用”。因此，可以认为，船山所谓“阴阳与道为体”，这“体”也可以理解为阴阳二气按一定时位之数，和合相感而成的“载道”之“器”，“群有之器，皆与道为体”^①，故而这“体”之“用”，本质上也就是这“器”之用，或者更准确地说，是这“器”中的“道”之“用”。惟其如此，所以，便只能说“道者器之道”，而不能说“器者道之器”。因为说“器者道之器”，这“道”便无需依赖“器”作载体而可以独立存在。然而，在事实上，离开“载道”之“器”的“道”是无从发挥其“物所众著”的功效与作用的。其二，不仅如此，船山还从表里、虚实既分一为二，更合二为一的角度论述道依于器。在《周易外传·系辞上》中，他又分析说：“盈天地之间皆器矣。器有其表者，有其里者。成表里之各用，以合用而底于成，则天德之乾，地德之坤，非其緼焉者乎！”“是故调之而流动以不滞，充之而凝实而不馁，而后器不死而道不虚生。器不死，则凡器皆虚也；道不虚生，则凡道皆实也。岂得有坚郭峙之以使中屡空耶？岂得有庞杂窒之而表里亲耶？故合二为一者，既分一为二之所固有矣。”^②这段话中，船山首先把“器”分为表里两个层次。从表层看，它有可显可见的形与象；从里层看，它蕴含着乾健坤顺的天地之德，亦即万物化生的根本之道。惟其如

① 《船山全书》第一册，第862页。

② 《船山全书》第一册，第1026～1027页。

此，所以“器”之“形”才可以“调之而流动以不滞”，不断处于“内生”与“外成”的变化之中，这便是“器不死”；而“器”中之“道”也才能“充之而凝实而不馁”，不断发挥其促成“器”的功效形成的作用，这便是“道不虚生”。或者更简明一些说，所谓“器不死”，是指“器”中蕴含有“道”，所以才能“不死”；所谓“道不虚生”，是指“道”有支配和促成“器”生成并发挥功用之实，所以才不是“虚生”。在船山看来，既不可能设想“器”只有坚固的外壳而“中屡空”，即“器”中无“道”；也不可能设想，“器”表面运行有序，而“器”内却“庞杂窒之”，既无“条理”又窒息不通，如此“表面不亲”。总之，“器”与“道”，既是表里相亲，又是虚实相依。它们“分一为二”本来是以“合二为一”为前提的，这“合二为一”的根源不是别的，就是乾坤阴阳之气的合和相感，使得“器”处于“内生”、“外成”合乎规律的运动变化中，或者按船山的说法，乃是“乾坤固以其德行充两间而调之，而后器不死而道不虚生”^①。故而“道”依于“气”，也必然依于“器”。正是以此立论，船山再次批评了道家的“橐籥”喻和邵雍的先天说。指出他们的共同错误都是把“道”从“器”中分离出来，把本来蕴含于“器”中之“道”与“器”的表里都分扯开来，硬生生地“悬道于器之外”，进而将这虚悬的“道”视为能支配、鼓动“器”的神秘力量，从根本上背离了《周易》“存人以要天地之归”的大旨。“若夫悬道于器外以用器，是组与表里异体；设器而以道鼓动于中，是表里真而组者妄矣。先天之说，橐籥之喻，其于《易》之存人以要天地之归者，又恶足以知之！”^② 不仅如此，船山还强调指出：佛老之徒，

① 《船山全书》第一册，第1027页。

② 《船山全书》第一册，第1027页。

离开“器”来谈“道”，他们或是把“道”说成是在于“虚”，或是把“道”说成是在于“寂”，这不仅不符合事实，也是一种荒谬的欺人之谈。为此，他用大量日常生活中的事例来说明自己的观点，有力地批评了佛老的上述邪说。在《周易外传·系辞上》中他写道：“是故聪明者耳目也，睿知者心思也，仁者人也，义者事也，中和者礼乐也，大公至正者刑赏也，利用者水火金木也，厚生者，谷麻丝麻也，正德者，君臣父子也，如其舍此而求诸未有器之先，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，而不能为之名，而况得有其实乎”；“老氏瞽于此，而曰道在虚，虚亦器之虚也；释氏瞽于此，而曰道在寂，寂亦器之寂也，淫词炙轂，而不能离乎器，然而标离器之名以自神，将谁欺乎？”^①

第二节 天道无择 人道有辨

天道与人道的关系，亦即天人关系，是中国哲学史上一个古老的命题。早在夏殷时期，人们就已开始对天人关系的艰苦探索。《礼记·丧记》说：“殷人尊神，率民以事神”。这“神”，就是指的天神。在殷人心目中，人的命运完全受天神主宰。到了周代，周公提出“以德配天”，多少给人们发挥主观作用以某种鼓励；认识有了新的发展。春秋战国时期，百家争鸣，人们对天人关系的思考发生新的巨大分化：以孔子为代表的一方，一方面提出“生死有命，富贵在天”^②，同时又说“惟天为大，惟尧则

① 《船山全书》第一册，第1028～1029页。

② 《论语·颜回》。

之”^①，在坚持传统天命说的同时，似乎又承认圣人具有一种认识天、效法天的能力。以孟子为代表的一方则提出尽心、知性、知天^②，力图剥除“天”的神秘外衣，明确肯定“天”是可知的，认为天道即在人的心性之中；任何人只要发挥主观作用，尽心，知性，便可以知天。这比起孔子来应该又是一种进步。最重要的是以荀子为代表的一方，既坚持“天人相分”，天道与人道炯然有别，又强调“制天命而用之”^③，人们可以认识天道，并运用天道为人类服务。在中国哲学史上第一次以明确的语言表述了对天人关系比较全面、科学的思考，具有划时代意义。到了汉代，董仲舒提出“天人感应”说，表面上似乎是对殷周时期天人合一说的某种回归，但他作为“天人感应”说具体内容之一的“天副人数”说，却又多少露出了对人与自然同一性认识的端倪，包含着某种真理颗粒的闪光。到了唐代，从柳宗元提出天人“各行不相予”^④、“力足者取乎人，力不足者取乎神”^⑤，到刘禹锡提出“天人交相胜”，天道“生万物”，人道“治万物”^⑥，都是继承和发挥荀子的观点，标志着对天人关系认识又一次大的飞跃。到了宋代，从张载提出“天人异用，不足以言诚；天人异知，不足以尽明”^⑦；到二程提出“天地人只是一道也，才通其一，则余皆通”^⑧；乃至朱熹、陆象山等人发挥孟子的思想，强调天道

① 《论语·颜回》、《秦伯》。

② 参看《孟子·尽心上》。

③ 参看《荀子·天论》。

④ 《答刘禹锡天论书》。

⑤ 《非国语》。

⑥ 刘禹锡：《天论》。

⑦ 《正蒙·诚明》。

⑧ 《语录》。

即存在于人心、人性之中，由知人之心性即可知天；似乎又偏重天人合一而忽略天人之分。不过他们所说的“天”，已经基本摆脱了神秘的色彩，而他们所强调的以心知天，实际上已接触到要以理性思考把握自然法则的重要认识论问题，这仍然又是曲折中的进步。

看来，船山是沿着荀子、柳宗元和刘禹锡的思路行进的。但也批判地汲取其他各家论说的精华，形成自己颇具新意的天人观。

在《周易内传·系辞下》中，船山曾通过解释“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也”一句，比较系统全面地论述了天人关系，他说：“‘广大’，其规模之宏远；‘悉备’，其事理之该括也。‘道’者，立天、立地、立人之道也。《易》包括两间之化理，而效生人之大用，故于六位著其象。‘才’者，固有之良能，天地以成化，人以顺众理而应万事者也。阴阳，天之才；柔刚，地之才；仁义，人之才。天高地下，人居其中，各效其才，物之所以成，事之所以立也。”^①这段话，是船山对一卦所居之位的分析，说明天地之道与人道的联系与区别，可以视为船山关于天人关系的论纲。概而言之，它包含两层意思：（1）一卦六爻分别象征天道、人道与地道，即“初、二为地，三、四为人，五、上为天”^②。这三种“道”各有自己“固有之良能”，所以也可以称之为“三才”，即“阴阳，天之才；柔刚，地之才；仁义，人之才”^③。其中，天道与地道，各以其所具之才，促使

① 《船山全书》第一册，第611页。

② 《船山全书》第一册，第611页。

③ 《船山全书》第一册，第611页。

天地万物的生成变化，“天地以成化”。这是自然而然的，“自然者，天地”^①。而人道的特点则是以其所具之才，发挥主观作用，“顺众理而应万事”^②。两相比较，说明天地之道与人道是有区别的，二者不可混淆。(2) 然而，天地之道与人道又相通合一。这是因为，所谓人道“顺众理”，从根本上说就是顺应天地阴阳刚柔之理；人的仁义之道，在船山看来，归根到底也是天地之理或曰天地之道的转化。《说卦》说：“立天之道，曰阴曰阳；立地之道，曰柔曰刚；立人之道，曰仁曰义”。唐崔憬曾对之作出解释，说：“此明一卦六爻有三才二体之义，故先明天道既立阴阳，地道又立刚柔，人道亦立仁义以明之也。何则？在天虽刚，亦有柔德；在地虽柔，亦有刚德。故《书》曰‘沈潜刚克，高明柔克’，人稟天地，岂可不兼仁义乎！”这里所谓“人稟天地”的“稟”，便有接受、转化之义。只是船山更突出天道乾德对于万物化生的主导作用，故而认为人道之仁义主要由天道乾德所转化。“元、亨、利、贞者，乾之德，天道也。君子则为仁义礼信，人道也”^③。而从一卦六爻之位而言，“天高（按：指五、上爻）地下（指初、二爻），人居其中（指三、四爻）”，它们“各效其才”，各自发挥作用，于是，自然界的万物便得以生长；人世间的种种事业便得以建立（“物之所以成，事之所自立”）了。

不仅如此，为了更深入阐明天道与人道各自的特点及其相互关系，船山在《周易内传·系辞上》中解释“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”一句时，在分析人与自然界万物既同又异的基础上，进而提出“天道无择，而道有辨”的重要论断，

① 《船山全书》第一册，第 885 页。

② 《船山全书》第一册，第 611 页。

③ 《船山全书》第一册，第 591 页。

使得人们的认识又随之大大深化了一步。他说：“一阴一阳之谓道，天地自为体，人与万物之所受命，莫不然也。而在天者即为理，不必其分剂之宜；在物者，秉大化之偶然，而不能遇分剂之适得；则合一阴一阳之美以首出万物而灵焉者，人也。‘继’者，天人相接续之际，命之流行于人者也。其合也有伦，其分也有理，仁智不可为之名，而实其所自生。在阳而为象为气者，足以通天下之志而无所不知，在阴而为形为精者，足以成天下之务而无所不能”^①。这是认为：一阴一阳之道乃天地之道的本体，人与自然界万物都受天地之道所赋予的“命”而得以化生，这是共同的，无有例外；天地之道化生自然界万物与人，是自然而然的，它无所选择，并不顾忌其阴阳“分剂”是否适宜；自然界万物与人得以化生，也是天地之道乘“大化之偶然”，而不必定是“分剂之适得”。不过，在这“大化之偶然”的过程中，人由于“合一阴一阳之美”便能以高于自然界其他事物，而成为万物之“灵”。这“灵”，就表现为受天地之道，实即一阴一阳之道的禀赋，形成特有的形体、精神、气质，特别是对待万物“其合也有伦，其分也有理”的仁智之知能亦即所谓“资晶耀（按：指阳）以为聪明，凝结（指阴）以为强力也”^②。不过，人的这种特有的知能虽然也是天地之道所赋予，或曰天地之道所转化，“知者，天事也；能者，地事也；知能者，人事也”^③，但它却是天地之道“无心之化”，而人则凭着天地之道这种特殊的赋予，特别是凭着仁智的知能，既可以通天下之志，又可以成天下之务。正因为如此，所以，船山便又从对“继善成性”的解释入手，进而

① 《船山全书》第一册，第526页。

② 《船山全书》第一册，第1012页。

③ 《船山全书》第一册，第1012页。

提出“天道无择，而人道有辨”^①的重要论断。并具体分析说：天道与人道，本来同属阴阳和合化生之道，“同一道也”。不同的是：“在未继以前为天道”，在尚未秉赋于人以前为天道，“既成而后为人道”，既以秉赋于人便形成了人道。而所谓“天道无择”，乃是指天道的客观性，指天道流行化生万物万象自然而然，“无心而成化”^②，祸福皆有，良莠兼备，不依人的需要和得失为转移，“道弗藉于人”^③；也无所谓善与不善之分，“盖道在未继以前，浑沦而无得失，雨暘任其所施，禾莠不妨并茂，善之名不立，而不善之迹亦忘”^④，“天地无心而成化，故其于阴阳也，泰然尽用之而无所择：晶耀者极崇，而不忧其浮也；凝结者极卑，而不忧其滞也”^⑤。而“人道有辨”的“辨”，乃是指：人，主要是圣人，发挥主观知能的作用，对天道的“辨识”，以及在“辨识”基础上的“选择”和运用。作为前者，它是指圣人在观察“天道”时，从人的需要出发，“择阴阳之精粹，以审天地之经”；作为后者，则是指圣人在观察天道，进行实践时，能“裁成天地而相其化，则必有所择矣，故其于天地也，称其量而取其精”^⑥。船山认为，只有如此，圣人才能正确发挥主观知能作用，运用天道为人类谋利益，而这些也就叫“人相道”^⑦。因此，从这个角度而言，天道与人道的关系便又是，“圣人赖天地以大，天地赖

① 《船山全书》第一册，第529页。

② 《船山全书》第一册，第1011页。

③ 《船山全书》第一册，第992页。

④ 《船山全书》第一册，第528页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1011页。

⑥ 《船山全书》第一册，第1011页。

⑦ 《船山全书》第一册，第992页。

圣人以贞。择而肖之，合之而无间，圣人所以贞天地也”^①。圣人依赖天道而得以光大自己的事业；天道依赖圣人而得以发挥其造福人类的正面和积极作用。而这其中的关键则是：圣人能选择（“择而肖之”）、并完全遵循（合之而无间）天道行事！正是由此出发，船山又提出“依人建极”的十分精彩而重要的观点。这一观点，不仅突出人在自然界中的中心地位，而且强调人的知能作用，实即人的能动性的发挥，必须依人类的需要为转移；离开人类的需要去发挥人的能动性，是毫无意义的。这也就是他在《周易外传·泰》中所说的：“道行于乾坤之全，而其用，必以人为依。不依乎人者，人不得而用之。则耳目所穷，功效亦废，其道可知而不必知”^②。在解释复卦之义时，更是满怀激情地写道：“故乾之六阳，乾之位也；坤之六阴，坤之位也；乾始交坤而得复，人之位也。天地之生，以人为始，故其吊灵而聚美，长物以克家，聪明睿哲，流动以人物之藏，而显天地之妙用，人实任之，人者，天地之心也”^③。按照船山的乾坤并建说，这是认为：乾之六阳为乾（天）之位，坤之六阴为坤（地）之位，相对于这天地之位而言，复卦为“一阳初生于积阴之下”，表示“乾始交坤而得复”。这“复”既是“天心始见之几”，实即象征“人”的出现。“人之所以生者，非天地之心乎”^④，所以又可说是“人之位”。在船山看来，天地万物之生，是以人为始。由于人“吊灵而聚美”、“聪明睿哲”，故能通过思考，深入了解事物的内在法则（“流动以人物之藏”），并运用它进行创造，“长物以克家”，

① 《船山全书》第一册，第992页。

② 《船山全书》第一册，第850页。

③ 《船山全书》第一册，第882页。

④ 以上所引，请分别参看《船山全书》第一册，第225、226、227、885页。

以显示天地之道对于人类的“妙用”。由于这一切都是人之所能，“人实任之”，所以，便能成为主持天地之道、顺应天地大生之德，以统治自然、驾驭自然、利用自然，创造新事物、新天地的中心。“自然者，天地。主持者，人。人者，天地之心也。”^①“天地之大德者生也。珍其德之生者人也。胥为生矣，举蚊行喙息，高骛深泳之生汇而统之于人，人者，天地之所以治万物也；举川涵石韞、蓂荣落实之生质而统之人，人者，天地之所以用万物也。”^② 写到这里，使我们想起 14 世纪以后西欧文艺复兴时期一段历史。当时西欧的一些思想家声称是从古希腊罗马文化中发现了“人”，要人们冲破封建专制的桎梏，把目光由神转到人，“这个时期的人文主义者们都曾以各种方式歌颂人，歌颂人的理性、智慧和能力，宣传世界可知”^③。将这一人文主义思潮与船山思想相比，何其近似！难怪有的论者在坚持船山哲学的阶级属性总体上并未基本突破封建正统的同时，又认为其在某些环节上有重要突破，其对人在自然界中的地位以及对人的认识能力和实践能力的种种论述，可能就属具有重大突破的环节之一吧！至于马克思所说，“从前一切旧唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是：对事物、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当做实践去理解，不是从主观方面去理解”^④。这一论断，至少不完全适用于王船山。船山的认识哲学以气本论为基石，故而总体上还应属于所谓“旧唯物论”，但他对“事物、现实、感性”的认识却

① 《船山全书》第一册，第 885 页。

② 《船山全书》第一册，第 1034 页。

③ 节晏清：《论自觉的能动性》第 6 页。

④ 《马克思恩格斯选集》第一卷，第 16 页。

是既从“客体”，又从“主观方面”去了解的。这也是一个不争的事实。

第三节 延天祐人，不强天以从人

“延天祐人”，是船山认识哲学的核心命题之一。其本质含义是：人们，主要是圣人认识并运用天道为人类造福。这正是他的道器说和“天道无择，而人道有辨”、“依人建极”说合乎逻辑的发展。在《周易外传·系辞上》中，船山分析圣人君子所具的特有知能及其所担任的历史使命时写道：“圣人与人为徒，与天通理。与人为徒，仁不遗遐；与天通理，知不昧初；将延天以祐人于既生之余，而《易》由此兴焉。”^①又说：“圣人之承天以祐民者至矣。诗书礼乐之教，博象以治其常，龟筮之设，穷数以测其变，合其象数，贞其常变，而《易》以兴焉。”^②这是说：圣人具有某种天赋的特别知能。这既表现为能与庶民百姓同类相通，了解人民的心声；又表现为能与天相通，了解天道运行的法则。作为前者，便能以仁待人而不遗遐远；作为后者，便能洞悉幽微，察事变于初动之几，从而自觉地认识选择，依循和运用天道，造福人类。不过，船山又认为，圣人运用天道造福人类，除了有某种天赋的知能外，还需要主观努力的条件。这就是，必须以儒家诗书礼乐之教为根本，学《易》和占《易》。在他看来，诗书礼乐之教的根本内容——仁义礼信就蕴含于《易》道之中，《易》之“元亨利贞，分之则为四德，合之则为二理。复礼为仁，

① 《船山全书》第一册，第993页。

② 《船山全书》第一册，第995页。

礼者仁之秩叙；信必近义，信者义之始终。文王合四德而顺言之，孔子分四德而合言之”^①。因此，君子有必要通过学《易》，辨别各种卦象（“博象”）以把握天道之“常”，亦即所谓“居则观其象而玩其辞”。同时，又要通过占《易》从所占卦爻的象数变动中，观测行止之“几”，这便是所谓“龟蓍之设，穷数以测其变”，或者叫“动则观其变而玩其占”。船山认为，圣人只有通过学《易》、占《易》“全其象数，贞其常变”，才能把握天道，造福人类。他认为这正是《周易》兴起的原因。船山强调：人们，即便是圣人君子都必须认识和尊重天道，自觉地按天道办事。由于《易》是“本天以治人”^②，所以，君子也只能“以人合天，而不强天以从人”^③；只有“人承天”，而后才是“天祐人”^④。这原因不在别的，而在于天道的不依人的意志、需要为转移的客观性，在于“人以天之理为理，而天非以人之理为理也”^⑤。

写到这里，可能有人会问：既然圣人通过学《易》、占《易》即可通晓天道，以延天祐人，为什么又提出“尽器”、“治器”的问题呢？这确实是一个值得说明的问题。依笔者看来，船山之所以如此，是因为他所讲的通过学《易》、占《易》掌握的天道，乃是指事物运动变化的根本法则及其动静之几，亦即他所说的“天人之全体大用”^⑥。至于对某一具体事物（“器”）本身的特征性质，及其运动变化的特殊规律和特定发展趋势，仅仅依靠学

① 《船山全书》第一册，第 672 页。

② 《船山全书》第一册，第 1096 页。

③ 《船山全书》第一册，第 668 页。

④ 《船山全书》第一册，第 290 页。

⑤ 《船山全书》第一册，第 1096 页。

⑥ 《船山全书》第一册，第 670 页。

《易》、占《易》是无法解决的。它有赖于人们以《周易》蕴含之道为根本，去“尽器”、“治器”，而这正是“延天祐人”的实在功夫。所以，船山认真地探讨了“尽器”与“治器”的问题，成为他的认识哲学的核心之一。

首先，船山提出“尽器”概念，并对之作解释。何谓“尽器”？怎样才能“尽器”？在船山看来，所谓“尽器”是指：对某一具体事物（器），从外部形象到内在本性，从运动规律、运动趋势到使用价值和使用方法，都能一一了然于心；这些即便是离开了这个事物，也仍能在思维中形成表象。“事无其形，心有其象”^①。按照船山的说法叫做“识其品式，辨其条理，善其用，定其体，则默而成之，不言而信，皆有成器之在心而据之以为德也”^②。在这段话中，提到“德”范畴，在船山的认识哲学中，它是与“道”范畴相联系存在的。如同上面分析的，“德”是“尽器”的结果，故而它便是“道”的具体化、个性化。如果说，“道”是“一般”，“德”便是“特殊”。“德”的获得是以对“道”的透彻理解、实际运用、具体把握为前提。相对而言，“道”属于客观的东西，存在于客观器物之中，“道在器中”，而“德”则属于主观的东西，德存在于人们的心中，它是人们行道有得于心的结果，是客观的“道”的主观存在形式。这种主观存在形式，作为实践的结果，既是具体的，又是概括的。说它具体，是因为它是“道”的具体化；说它概括，是因为它是以某种理念、观念、法则的形式存在于人们的心中。“德者，行道而有得于心之

① 《船山全书》第十二册，第93页。

② 《船山全书》第一册，第1092页。

谓。有得于心者，必其有得于事理者也”^①，“道定而德著”^②，而一旦人们“行道而有得于心”，反过来便又能指导人们更好地行道，“德也者，所以行夫道也”^③，“德至而道凝”^④。总而言之，在船山看来，行道只有达到“德著”、“道凝”的程度，才是真正的“尽器”。否则，只是一般地行道，不仅于事无补，而且有害，因此他强调人们要十分重视并勇于求“德”。“勇于德则道凝，勇于道，则道为天下病矣。”^⑤拿今天的话来说，就是：对一切问题，都必须从实际的“器”出发，具体分析，具体认识，具体对待，而不可满足于对一般道理的掌握上，犯教条主义的错误，给事业带来危害。以上这些就是船山关于“尽器”的基本思想，其中充满个别与一般辩证思考的闪光，至今仍能给人以极大的启发。

不仅如此，船山还认为：正由于“尽器”需要达到对某一具体事物的本性及其运动规律的透彻了解和把握，“据之以德”，并将其推广应用于其他同类事物，“尽器则道无不贯”^⑥，故而“尽器”便不是一件轻而易举的事情，它需要与“治器”相结合，并通过“治器”完成种种认识和实践的环节，最终达到延天祐人的目的。

那么，什么是“治器”？又是怎样“治器”呢？依笔者之见，船山的“治器”概念来自《周易·系辞上》“制器者，尚其象”

① 《船山全书》第一册，第778页。

② 《船山全书》第六册，第1077页。

③ 《船山全书》第六册，第683页。

④ 《船山全书》第一册，第1077页。

⑤ 《船山全书》第十二册，第428页。

⑥ 《船山全书》第十二册，第427页。

一语。按照孔颖达的解释，“制器”即是“造制刑器”^①。按照李光地的解释，则是“制器作事”^②。在这一问题上，船山的思想与孔、李基本是一致的，因而他所讲的“治器”，本质上就是“制器”，具体地说，就是指，以《周易》之道为根据，变革、制作器物。也就是他所说的：“凡天下后世所制之器，亦皆暗合于阴阳刚柔、虚实错综之象。”^③ 船山认为：对于圣人君子来说，“治器”与“尽器”应相互联系。一方面，“治器”必须“尽器”，因为“尽器则道在其中”^④，“尽道所以审器”^⑤，“人或昧于其道者其器不成”^⑥。另方面，“尽器”又必须“治器”。这是因为，只有“治器”才能真正地“尽器”——穷尽器中之道，“治器者则谓之道，道得则谓之德”^⑦。在船山的心目中，“尽器”与“治器”对于任何人来说都十分重要，作为认识的必经环节，缺一不可。“圣人之所不知不能者，器也；夫妇之所与知与能者，道也。”但相比较而言，似乎“尽器”更难一些，“尽器难矣”。为什么“尽器”会更难？这是因为，“尽器则道无不贯”，“尽道所以审器”。也就是说，“尽器”要求有深刻的理性思考和高度的概括能力，透彻地把握事物的本质和规律，而这一点却是一般的“夫妇”不能达到的认识高度，尽管他们有可能凭经验所得之“道”，制作出某种器物，进行“治器”。而圣人虽然能“治器”

① 《周易正义》。

② 《御纂周易折中》。

③ 《船山全书》第一册，第552页。

④ 《船山全书》第十二册，第427页。

⑤ 《船山全书》第十二册，第427页。

⑥ 《船山全书》第一册，第1028页。

⑦ 《船山全书》第一册，第1028页。

(“故古之圣人能治器”)^①，但有时却不一定能治“夫妇”所治之器。因此，船山认为：作为知能兼备的人，应该是既能“尽器”，又会“治器”。人们“尽器”达到了“尽道”的程度，“治器”达到了“践行”的程度，人的知能与德行也就达到了理想的高度。“知至于尽器，能至于践形，德盛矣哉！”^②有了这样的“盛德”，圣人变革和创制各种器物才能大小有度，进退适宜；把握时机，恰到好处；总握全程，有始有终，做到“器有大小，斟酌以为载；时有往来，消息以为受。载者行，不载者止；受者趋，不受者避，前使知之，安遇而知其无妄也；中使忧之，尽道而抵于无忧也；终使善之，凝道而消其不测也”^③。

船山强调“尽器”需要“治器”的思想是十分重要的，实际上，它还包含两个重要的认识论问题，根本的是“感知”与“心知”的关系问题，同时也还有知与行的关系问题。在他看来，只有正确认识和处理这两种关系，才是也才能真正的“尽器”与“治器”。

根本的是要正确认识和处理“感知”与“心知”的关系。作为唯物论者的王船山，承认人的认识最初来自对外物的感触。他说：“盖人之思也，必感于物而动，虽圣人不能不有所感。”^④这句话中的“思”，是指的思考、思虑，也就是船山所说的“心知”，它是以理性思考为特征的。船山认为：人的认识首先来自对外物感触所获得的“闻见之知”，“视听之明，可以摄物”^⑤。这一点，即便是圣人也不能例外。离开了对外物的感触，是谈不上

① 《船山全书》第一册，第1028页。

② 以上所引，请参看《船山全书》第十二册，第427页。

③ 《船山全书》第一册，第993页。

④ 《船山全书》第一册，第593页。

⑤ 《船山全书》第十二册，第151页。

什么真正认识的,“不感则戚”^①。不仅如此,而且在船山看来,这种基于对外物感触而获得的见闻之知,还具有某种检验认识是否正确的作用。“事物至而以所闻、所见者证之,知以人也。”^②然而,尽管如此,在船山的心目中,这种来自对外物感触所获得的见闻之知,与通过“心”的思考所获得“心喻”之知相比,后者比前者更真实,更全面,特别是更能把握事物的本质,通晓事物之理。“闻见之知不如心之所喻”^③，“天下之物有理，而应之也以心”^④。为此，船山在《张子正蒙注》中，具体分析见闻之知的种种局限，从而更加突出了“心知”的价值。比如，他说：“见闻所得者象也”^⑤，“见闻之知，止于已见已闻，而穷于所以然之理”^⑥，“耳目之限，为幽明之隔，岂足以知大化之神乎？”^⑦“耳与声合，目与色合……合故相知；乃其所以合之故，则岂耳目声色之力哉！”^⑧这是认为，见闻的“感知”只能了解事物的现象，而不能洞察事物运动变化“所以然之理”，不能把握事物的本质。比如他又说：只凭见闻之知，很可能“徇象之一曲而丧心之大全”^⑨，“乍然见闻所得，未必非道之一曲，而不能通其感于万变”^⑩。这是认为，仅凭见闻的“感知”只能了解事物的某一片面，而不能、甚至会妨碍了解事物的整体和全过程。再比

① 《船山全书》第十二册，第110页。

② 《船山全书》第十二册，第113页。

③ 《船山全书》第一册，第510页。

④ 《船山全书》第一册，第282页。

⑤ 《船山全书》第十二册，第145页。

⑥ 《船山全书》第十二册，第60页。

⑦ 《船山全书》第一册，第1080页。

⑧ 《船山全书》第十二册，第146页。

⑨ 《船山全书》第十二册，第145页。

⑩ 《船山全书》第十二册，第149页。

如，他还说：见闻的“感知”，有时会给人以假象，使人们产生错觉，“目眇则空中生华，风眩则蝉鸣于耳，虽事所可有，而以为无为有，非其实也”^①。因此，船山认为：人们认识客观事物，不仅需要来自见闻的“感知”，更需要在“感知”基础上的“心喻”或“心知”，即所谓“物与目遇，目与心喻”^②，“目遇而心觉，知其化有然者”^③，以期达到对事物的本性及其运动变化“所以然之理”的认识，即达到“尽器”的境界。所以，船山特别分析了“心知”的特点、作用及其在认识过程中的地位。指出：“心知”的特点是“思”，“思原是人心之良能”^④，“思则是心官”^⑤，“思乃心官之特用”^⑥，“‘思则得’者，心之道也”^⑦。“思”具有分析、联想、贯通，从而克服“感知”的种种局限，推断出种种同类事物不闻不见之理的能力与作用。“心之官‘思则得之’……举一隅而三隅可见。多学而识之者，一以贯之，不显亦入，不闻亦式，物不足以尽之矣。若耳目之官，视尽于色，无色则无所视；听尽于声，无声即无所听；聪明尽于闻见之中，所闻所见之外便无聪明，与心之能彻乎形而上者不同”^⑧，“天下之物无涯，吾之格之也有涯，吾之所知者有量，而及其致之也不复拘于量”^⑨。这里所讲的“致之”，就是指的“心知”。不仅如此，船山在许多地方还把“心知”解释为“存神”，提出“神则

① 《船山全书》第十二册，第108页。

② 《船山全书》第一册，第1078页。

③ 《船山全书》第一册，第1077页。

④ 《船山全书》第六册，第657页。

⑤ 《船山全书》第六册，第1091页。

⑥ 《船山全书》第六册，第1094页。

⑦ 《船山全书》第六册，第1088页。

⑧ 《船山全书》第六册，第1097页。

⑨ 《船山全书》第六册，第60页。

内周贯于五官，外泛应于万物，可闻见之理无不烛焉”^①。还说，“盖存神以烛理，则闻见广而知日新，故学不废博，而必以存神尽心以为至善”^②。总之，船山认为：是否坚持在“感知”基础上“穷理”、“存神”的“心知”，这既是“尽器”的根本，也是划分智愚的界线，“智者引闻见之知以穷理，而要归于尽性；愚者限于见闻而不反诸心，据所窥测恃为真知”^③。然而，尽管船山强调“心知”对于“穷理”、“尽器”的决定作用，但他并不认为，在任何条件下，“心知”都能正确地“穷理”。相反，在他看来，如果人们在“心知”的过程中，或者是缺乏“至正”的“成心”，只知“徇见闻而动”，或者是主观武断以一己之意见为是，或者为私欲所蔽，以己之利害为观察事物的尺度，等等，都不可能“穷理”、“尽器”，而且还会因其悖离正道而带来危害。这也就是他所说的：“有成心者有所倚”，“不为物迁之谓正”，“徇见闻者必屡迁，唯其非存大中而守至正，故与道多违。”^④又说：“意（按：指意度、任意）则见己为是，不恒天下之公是。”^⑤还说：“若以私意为成心，则性之广大深微，不能尽者多矣。”特别是批评佛家讲“空”，实际上是“以己之利害为天地之得丧”。为此他由此及彼，分析批判道：“流俗之徇欲者，以见闻域其知也，释氏之邪妄者，据见闻之所穷而遂谓无也。致知之道，惟在远此二愚，大其心以体物、体身而已”^⑥。这里需要特别提出的是，在考察船山关于“感知”与“心知”及其相互关系时，有两点是

① 《船山全书》第十二册，第60页。

② 《船山全书》第十二册，第180页。

③ 《船山全书》第十二册，第148页。

④ 《船山全书》第十二册，第156页。

⑤ 《船山全书》第十二册，第189页。

⑥ 《船山全书》第十二册，第155页。

值得注意的：一是船山在谈到见闻之知时，又提到“德性之知”。“德性之知”是张载明确使用的概念。船山继承了它，且与张载的解释相同，认为“德性之知”也是一种以仁义礼信为根本内容的道德概念。按“继善成性”的原理，它先天就存在于人性、人心之中，而不需要通过见闻之知而自然获得，这样就与他“感知”与“心知”相互联系、“不感则戚”的论述自相矛盾，无疑是其认识哲学的一个重要缺陷。二是他提出“以天下之公是”作为检验认识是否正确的尺度也是不对的。因为真理的标准是客观的，是客观实践的最终结果。它不依人和人类的意见经验为转移，“天下公是”的东西未必就是真理。否则“如果真理只是人类经验的组织形式，那么天主教的教义也可以说是真理了”^①，这显然是不正确的。

不仅如此，在王船山看来，要能真正地“延天祐人”，除了要正确认识和处理好“治器”与“尽器”的关系外，还必须正确认识和处理好知与行的关系，知行关系在船山那里，既属认识哲学，但更是其道德哲学的重要内容。

什么是“知”？什么是“行”？“知”与“行”应该是怎样的关系？关于这些问题，同样在中国哲学史上争论已久。最早可见之于《古文尚书》和《左传》。《古文尚书》说：“非知之艰，行之惟艰。”《左传·昭公十年》说“非知之实难，将在行之”，都是主张“知易行难”的。春秋战国时，孔子提出“生而知之者，上也；学而知之者，次也……”^②，实际上是在知行观上持二元论。但他提出“行有余力，则以学文”^③，似乎又认为“行”比

① 《列宁全集》第14卷册，第121页（人民出版社1957年版）。

② 《论语·季氏》。

③ 《论语·学而》。

“知”更重要。老子倡“不行而知”说，鼓吹“塞其兑，闭其门”，“不出户，知天下”^①。孟子宣扬“不学而能”，鼓吹良知“非由外铄我也，我固有之也”^②。老、孟二人说法不同，但都否定“行”的作用。只有荀子，明确提出知行统一，而以行为本。说“不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之，学至于行而止矣。行之，明也；明之为圣人”^③，第一次以简明的语言，对知行关系做了比较科学的描述。到了汉代，董仲舒倡知先行后说，宣扬“凡人欲舍行为，皆以其知先规而后为之”^④。以后，到宋明时期，从程颐、朱熹到王阳明的知行观，本质上都是对孟子、董仲舒思想继承和发挥。程颐说：“知者，吾之所固有，然不致则不得之，而致知必有道，故曰致知在格物”^⑤，“须是识在所行之先”^⑥。朱熹提出“知行常相须”，“论先后，知为先；论轻重，行为重”^⑦。王阳明则倡“知行合一”说，“只说个知字，已自有行在；只说个行字，已有知在”^⑧；鼓吹“一念发动处即是行”^⑨；等等。显然，王船山的知行观是直接遵循荀子的思路的，但又汲取了以往各家知行说的精华，提出自己新的知行说，实际上是对中国古代知行观进行了批判性的总结。

如同以往一些思想家讨论知行问题，“多从道德意识和道德

① 《道德经》。

② 《孟子·告子上》。

③ 《荀子·儒效》。

④ 《春秋繁露·必仁且智》。

⑤ 《程氏遗书》卷25。

⑥ 《程氏遗书》卷18。

⑦ 《朱子语类》卷9。

⑧ 《传习录》卷上。

⑨ 《传习录》卷下。

行为的关系立论”^①一样，在船山思想中，所谓“知”，虽然包含对一切客观事物的本质及其变化发展规律的认识，但主要却是指对以仁义礼信四德为本的儒家道德意识的“知”。故而其“行”也主要是指儒家道德意识和道德规范践履的“行”。正是从这一基本观念出发，船山在《周易内传·系辞上》解释“可见则贤人之德，可大则贤人之业”一句时，强调提出：坚持知行统一，乃是“希天”之圣贤所必备的品格。他说：“‘贤人’，贤于人者盖亦谓希天之圣人也，德不敷而业皆成，其所以致此者，知行而已矣。”^②同时，在其他著作中更是就知行问题展开了系统的论述。

首先，船山认为：“知”与“行”既有区别，又有联系。就区别而言，是“知行之不同功”^③。“盖云知行者，致知、力行之谓也。惟其为致知力行，故功可得而分。”^④就其联系而言，则是“知行相资以为用”，“惟其各有致功而亦各有其效，故相资以互用”^⑤。“知不彻者不可以行，行不慥者，不可以知。”^⑥然而，将“知”与“行”相比，在船山的心目中，“行”比“知”似乎更优越，更重要，也更艰难可贵。说更优越，是因为“行可兼知，而知不可兼行”。“若夫知也者，固以行为功者也；行也者，不以知为功者也。”“行焉可以得知之效也；知焉未可以收行之效也。”^⑦“故以在人之知行言之，闻见之知不如心之所喻，心之所喻不如身之所亲；行焉而与不齐之化遇，则其靳拒之情，顺逆之

① 《哲学范畴史》下。

② 《船山全书》第一册，第512页。

③ 《船山全书》第一册，第607页。

④ 《船山全书》第六册，第579页。

⑤ 《船山全书》第四册，第1256页。

⑥ 《船山全书》第一册，第1052页。

⑦ 《船山全书》第二册，第314页。

势，盈虚之数，皆熟尝之而不惊其变，行之不息，知之已全也”^①。说更重要，是因为“行”为“知”之本，“行为贵”^②，只有“行”，才能获得真知。“行而后知有道，道犹路也。得而后见有德，德犹得也”^③。“君子之学未尝离行以为知也”^④，“非力行者，不能知也”^⑤，“力行而后知之真也”^⑥，“知之尽，实践之而已”^⑦。说更艰难、更可贵，是因为“圣人之道本易知而简能，而合者为甚难矣，故曰：‘知之匪艰，行之惟艰’，行焉而后知其艰”^⑧。“《说命》曰：‘知之匪艰，行之惟艰’，千圣复起不易之言也”^⑨。“行之贵”^⑩。正是基于以上所论，船山批评了佛家“知有是事便休”的“参悟”，道教“炼已沐浴，求透帘幕之光”的“炼形”以及王阳明的知行合一说，指出他们的共同错误都是“离行以为知”，或“销行以归知”。而朱熹提出的“知先行后”说也正是中了他们的圈套，影响所及，至于一些或沉迷于词章训诂，或“瞑目据梧，消心绝物”的学人，危害极大。“浮屠之言曰：‘知有是事便休’，彼直以悄然之知为息肩之地，而顾诡其辞以疑天下曰：‘吾行也，运水搬柴也，行住坐卧也，大用赅乎此矣’。是其销行以归知，终始于知，而杜足于履中蹈和之节文；本汲汲于先知以废行也，而顾诎先知之说以塞君子之口而疑天

① 《船山全书》第二册，第510页。

② 《船山全书》第一册，第824页。

③ 《船山全书》第十二册，第402页。

④ 《船山全书》第二册，第314页。

⑤ 《船山全书》第七册，第574页。

⑥ 《船山全书》第七册，第575页。

⑦ 《船山全书》第十二册，第199页。

⑧ 《船山全书》第七册，第573~574页。

⑨ 《船山全书》第二册，第311~312页。

⑩ 《船山全书》第一册，第824页。

下。其诡秘也如是，如之何为其所罔而曰‘知先行后’，以堕其术中乎？”^①又说：“离行以为知，其卑者，则训诂之末流，无异于词章之玩物而加陋焉；其高者，瞑目据梧，消心而绝物，得者或得，而失者遂叛道以流于恍惚之中。异学之贼道也，正在于此。而不但异学为然也，浮屠之‘参悟’者此耳。抑不但浮屠为然也，黄冠之炼已沐浴，求透帘幕之光者亦此耳。皆先知后行，划然离行以为知者也。而为之辞曰‘知行合一’，吾滋惧矣！惧夫沉溺于行墨者之徒为异学哂也，尤惧夫浮游于徜徉者之偕异学以迷也”^②。

写到这里，人们可能又会提出问题：在谈到“尽器”、“治器”关系时，船山提出“尽器难矣”，而在谈到知行关系时，船山却又赞成“知之非艰，行之惟艰”，这岂不又是自相矛盾？依笔者之见，化解这一矛盾的关键是在于从内涵和外延上将“治器”、“尽器”与知、行适当地区别开来。前者是讲对客观世界一切事物（包括种种社会制度、规范等）的认识、变革和制作，而后者则主要是指对儒家道德观念和道德规范的认识和践履，是指的“履中蹈和之节文”，“行于君民、亲友、喜怒、哀乐之间，得而信，失而疑，道乃益明”^③的知与行；是指“仁壹而必无周旋却顾之私，则可安可危，而志不可惑也；可生可死，而气不可夺也”^④的知与行；是指“希天之圣人”所必须具有的“无欲不屈之刚”，“顺事恕施之柔”的知与行^⑤。尽管知与行并不排斥对一般事物的认识和变革，具有认识论意义，但它主要却是属于道德

① 《船山全书》第二册，第312页。

② 《船山全书》第二册，第314页。

③ 《船山全书》第二册，第314页。

④ 《船山全书》第一册，第994页。

⑤ 《船山全书》第一册，第512页。

领域的范畴。这也是肯定的。了解了这一点，也就可以理解为什么王船山在讲“尽器难矣”的同时，又赞成“行之惟艰”。为什么“尽器难矣”呢？因为“尽器”需要运用“心”进行理性思考，这需要具有很高的概括、推理、抽象的能力，才能达到对“形而上”的“道”或“理”的把握，这自然是非常不容易的，特别是一般缺少文化素养的“夫妇”更是难以做到。为什么“行之惟艰”？这是因为，相对而言，对于儒家的道德意识和道德规范的“知”是比较容易的，而要将其完全付之实行，做到言行一致，却是很艰难的了。特别是宋明时期，一些道学家的通病，便是言行悖离。不少人对于儒家道德“揣摩十余年，乃至用时，不相应者多矣”^①，有的人更是口是心非，“满嘴巴仁义道德，一肚子男盗女娼”，凡此种种，船山是深有所感的。因此在船山的心目中，理想的圣贤君子应该是，既能“治器”，又能“尽器”；既能“知”，又能“行”；既有高度的认识和实践能力，又有高度的道德修养并身体力行的人。只有这样的人，才能充分而正确地发挥主观能动性，做到“天与之目力，必竭而后明焉；天与之耳力，必竭而后聪焉；天与之心思，必竭而后睿焉。天与之正气，必竭而后强以贞焉”，从而真正地延天祐人，达到“天之所死，犹将生之；天之所愚，犹将哲之；天之所无，犹将有之；天之所乱，犹将治之”^②的理想境界。

① 《船山全书》第六册，第409页。

② 《船山全书》第五册，第617页。

第十五章 性本善与性日生日成

人性问题，在船山易学中占有十分重要的地位。如前所述，船山治易的根本出发点和归宿，是要探求修己治人之道。而治人首先在于修己；修己的根本又在于养性。所以，系统地总结以往各家各派人性论的观点，从根本上探讨人性的本质、起源及其发展，便顺理成章地成为他易学思想的基本内容之一。

历史上对人性的探讨，也是众说纷纭的。从告子讲性无善恶，到扬雄讲人性善恶混；从孟子讲性本善到孔子讲性相近；从荀子讲性恶，到董仲舒、荀悦、王充讲性三品；从周敦颐讲性之“诚”，到张载、二程、朱熹讲天命之性与气质之性；等等。人性问题的争论，成为中国哲学史上一件大公案。尽管人们各执一见，争论无休，但都试图回答一些共同的问题：芸芸众生，如何有圣凡之分、君子小人之别？如何有人行善而有人作恶？或者是时而行善，时而作恶？如何才能使人始终行善，即使一时作恶也能改恶从善等等。

船山的人性论同样也是力图回答上述问题的。在其易学著作中，用了相当多的篇幅，从根本理论上探讨了人性的起源与发展，人性的本质与内涵。而在其他著作，诸如《张子正蒙注》、《读四书大全说》、《思问录》、《四书训义》、《读通鉴论》、《俟解》等，更是从他的立场出发，博采众家之长，对其易学著作提出的基本观点，进行具体的发挥，形成他的极富理论意义和实践价值的人性论，实际上也是对以往各家各派人性观点进行一次系统

的、批判性的总结。

第一节 性本善与性相近

什么是人性？它的内涵是什么？人性源自何处？这是船山首先回答的问题。

通览船山所论，船山所讲的人性，首先是指人所具有的以仁义礼智为基本内涵的本然善性。这种善性为人所独有，而为其他一切动物所不具，“人之所以异于禽兽者，其本在性”，“人之形色足以率其仁义礼智之性者，亦唯人则然，而禽兽不然也”^①。“孟子曰：‘人无有不善，专乎人而言之，善而后谓之道；泛言性，则犬之性，牛之性其不相类之矣。’”^②而由于这种本然善性出自天命，“天之命，人之性”^③，所以，也可以把它称之为“天性”。作为“天性”，它是与生俱来、人人皆有，并无君子、小人之分的。“性者，人之同也；命者天之同，则君子之性即小人之性也。”^④不仅如此，船山还进而分析：人的本性受自天命，而天命即是“一阴一阳”的天道之命或天理之命。此天命秉赋于人，凝为人之性，表现为人的言行，能符合天道和天理，从而确证人性之善，“言行之善，天理之著见”^⑤。也就是说，船山乃至所有的儒家所讲的性善，都是以符合天道或天理为根本尺度的。符合的就是善，背离的就是不善，甚至是恶。按照船山的分析，

① 《船山全书》第六册，第1072页。

② 《船山全书》第十二册，第112页。

③ 《船山全书》第一册，第375页。

④ 《船山全书》第六册，第1129页。

⑤ 《船山全书》第一册，第244页。

这基于“一阴一阳”的天道或天理，在天则是元亨利贞四德，凝为人之性则为仁义礼智四德，二者是统一的。“人莫不有性，皆天道也。故仁义礼智与元亨利贞无二道。”^①“性里面自有仁义礼智信之五常，与天之元亨利贞同体。”^②“仁义之藏于人心，一阴一阳之成性”^③。“此性一而四端必萌”^④。不过，船山特别提出：由于乾坤同具的元亨利贞四德是以“乾元”为始、为本，“物皆有本，事皆有始，所谓‘元’也”，“凡物之本，事之始，皆此倡先起用，故其大莫与伦也”^⑤。所以，人性的仁义礼智四德也是以“仁”为始、为本，其表现则是人人心中都隐含有与生俱来、不学而知、不教而能的以恻隐为本，包括与之相联的羞恶、恭敬、是非等“四端”之理。按船山的说法就是：“乾于大造为天之旅，于人物为性之神。”^⑥乾元“命人为性，不睹不闻之中，发出恻隐不容已之几，以造群动而见德，亦莫非此‘元’为资，在天谓之‘元’，在人谓之‘仁’。天无心，不可谓之仁；人继天，不可谓之‘元’，其实一也。故曰：‘元’即‘仁’也，天人之谓也”^⑦。“乾之元，成性以后于人而为仁。”^⑧并说：“此性而四端必萌。”^⑨也就是强调“仁”为四德之本。

然而，在船山的人性论中，人的本然之性，除有以仁义礼智为根本内容的道德善性之外，还有一种直接缘于“形色”——耳

① 《船山全书》第十二册，第118页。

② 《船山全书》第六册，第1051页。

③ 《船山全书》第十二册，第580页。

④ 《船山全书》第六册，第530页。

⑤ 《船山全书》第六册，第50页。

⑥ 《船山全书》第六册，第47页。

⑦ 《船山全书》第一册，第51页。

⑧ 《船山全书》第一册，第44页。

⑨ 《船山全书》第一册，第530页。

目口体的生理“天性”，“形色，天性也”。“人之有形有色，莫不各有自然之理，所谓天性也。”^① 这种“天性”表现的特点是耳目口体合于“自然生理”的声色嗅味之欲，亦即所谓“天性之良欲”^②，实际上是指人人先天隐含于心的“饥则食，寒则衣”以及“甘食悦色”之理。“夫性者何也？生之理也，知觉运动之理，食色之理也。”^③ “人之甘悦者固理也”^④，“甘食悦色之中，井井分别处，即至仁大义之所在”^⑤。正由于这种“天性”同样符合元亨利贞的天道或天理，所谓“元、亨、利、贞之用，则以使人口知味，目辨色，耳察声，鼻喻嗅，四肢顺其所安，而后天之于人乃成其元、亨、利、贞之德”^⑥。“天以其阴阳五行之气生人，理即寓焉而凝之为性，故有声色嗅味以厚其生，有仁义礼智以正其德，莫非理之所宜。”^⑦ 因而，这种缘于耳目口体的生理天性，其本质也是“善”的。在船山看来，人们不论上智下愚、君子小人，其本然之性就是上述这两方面“天性”的结合和统一。“盖性者，生之理也，均是人也，则此与生俱有之理，未尝或异。故仁义礼智之理，下愚所不能灭，而声色嗅味之欲，上智所不能废，俱可谓之性。”^⑧ 正是在这个层面上，船山赞成孟子性本善的理论。“孟子曰：‘人无有不善，就其继者而言也。’‘成之’，谓形之成而性凝于其中也。”^⑨ 可见，船山赞成孟子所讲的人性

① 《船山全书》第十二册，第148页。

② 《船山全书》第一册，第380页。

③ 《船山全书》第八册，第676页。

④ 《船山全书》第六册，第1058页。

⑤ 《船山全书》第六册，第1025页。

⑥ 《船山全书》第六册，第1138页。

⑦ 《船山全书》第十二册，第121页。

⑧ 《船山全书》第十二册，第128页。

⑨ 《船山全书》第一册，第526页。

善，乃是指源于天命，继自天道的“善”，而不是其他。“天之命，之人性”，“一阴一阳故谓之道。亘古今，统天地，摄人物，皆受成于此。其在人也，则自此而善，自此而性矣”^①。以上这些，就是船山关于本然之性的观点。在他看来，本然之性，不论是社会道德之性或是自然生理之性，由于都是继自天命，符合天理，所以都是固然之“善”。

然而，船山论人性，还有第二个层次，这就是人的现实的“初始”之性，“一阴一阳之始，方继乎善，初成乎人性，天人授受往来之际，止此生理为之初始”^②。按照他的分析，这种现实的、初始之性，是本然之性的最初的现实化、个性化和具体化。说它现实化，是说它已不再是一般的、抽象的本然之性，而是存在于“形而下”的现实的人的“形质”——形体与气质之中的本然之性^③。所谓“形质成而性即丽焉”。^④按船山的说法，它也可以叫作“气质中之性”。说它具体化、个性化，是指，这本然之性，将因每个人禀气不同而导致的“形质”不同，进而使其表现形式和表现程度也不必一致。正是在这个意义上，船山认为，这“初始”的“气质中之性”，既是性本善的“一”，又是“性相近”的多，这正是人性中“一本”与“万殊”关系的必然表现。“初始”的“气质中之性”中的本然善性，人人皆有，人人皆同，所以是“一本”；各人“气质”不同，其本然善性的表现，也将因人而异，所以是“万殊”。关于这一点，船山曾在《读四书大全说·论语》中，有过精彩的论述。他说：“孟子之言性善，近于

① 《船山全书》第一册，第525页。

② 《船山全书》第一册，第825页。

③ “形上”“形下”的用语，请参看《船山全书》第十二册，第128页。

④ 《船山全书》第一册，第76页。

命矣。性之善者，命之善也。命善故性善，则因命之善以言性之善可也；若夫性，则随质以分凝矣；一本万殊，而万殊不可复归于一。《易》曰：‘继之者善也’，言命也；命者，天人相继者也；既成乎质，而性斯凝也。质中之命谓之性……亦不容以言命者言性也。”^① 这是说：孟子所讲的性善，是指天命的性善（“命之善”）本然的性善，是以“命”言“性”（“命善故性善”）。至于讲到现实的人性（“若夫性”），由于它是“随质以分凝”，是天人相继之间“既成乎质而性斯凝”，所以，现实的人性，便会因人们的“气质”各有不同而表现多种多样，因人而异，故而不可简单地将统一的天命之性与表现多样的、现实的“气质之中之性”等同起来，它们之间这种“一本”与“万殊”的区别是不能忽视与抹杀的。

那么，这种“一本”与“万殊”关系的产生及其具体表现，究竟是怎样的呢？在《周易外传·困》中，船山曾对“一本”与“万殊”产生的客观根据作过这样的分析。他说：“二气之方锡，人之方受，以器为承，而器有大小，以时为遇，而时有虚盈，……则受之有余、不足存焉矣。有余、不足之数，或在德，或在福，则抑以其器与时……如是者，有余不足皆非人之所能强”^②。依笔者的理解，此引语中所谓的“器”就是指人的形体和气质。所谓“继善以后，人以有其生，因‘器’以成性”^③。这是说，人的形体气质都是禀气而生，禀气有厚有薄，有精有粗，有清有浊，有刚有柔，有缓有急，生成的形体便有大有小，有强有弱，气质也有昏有明，有强有柔，有敏有钝，有静有躁；既生之后，

① 《船山全书》第十六册，第862页。

② 《船山全书》第一册，第935页。

③ 《船山全书》第一册，第1012页。

继续接受气禀，此时，既要受本来形体气质状况制约，更要受时位盈虚的影响，以致使得人的“形质”中的“性”（亦即“气质中之性”）会因此而有不同的表现。这既可能表现为“德”——“性”之“四德”或昏或明的有余或不足，也可能表现为“福”——人的形体“穷通天寿”^①的有余或不足（按船山观点，这是由气禀与所乘时位决定的）这种种因人而异的现象都是天道的必然，是人力所不能勉强的。不仅如此，船山还进而分析：正由于人之秉气有多少之分，又有刚柔、清浊、精粗、缓急之别，从而使得人的形体与气质具有“昏明、强柔、敏钝、静躁”等外自形体，内至智商、性格的差别，以致使得既成的“形体和气质”不必定尽皆优良和端正。所谓“造化无心，而其生又广，则凝合之际，质固不能以皆良”^②，“夫气之在天，或有失其和者，当人之始生而与为建立……于是而因气之失，以成质之不正”^③。而这又会直接间接、或多或少地影响本然之性的表现，特别是当后天初始与外物接触时，发于耳目口体的“甘食悦色”之性，与一些智商低下，反应迟钝，性格软弱，情绪急躁等“质之不正”、“才之偏者”的人联系，更有可能因其超越“天理”的范围，而使本然的善性发生某种偏离，形成所谓“气质之性”。“气质之性”是二程、张载、朱熹运用的概念，其本来的涵义是指人基于耳目口体的嗜欲而生的一种足以掩蔽天理的“不善”之性。船山原则上不赞成二程等“气质之性”的提法。“程子创说个气质之性，殊觉岐嶇”^④；认为“气质之性”，实际上应是“气质中之

① 《船山全书》第十二册，第119页。

② 《船山全书》第六册，第858页。

③ 《船山全书》第六册，第859页。

④ 《船山全书》第六册，第857页。

性”。“所谓‘气质之性’者，犹言气质中之性也”^①。为什么船山原则上不赞成“气质之性”的提法？为什么“程子创说个气质之性，殊觉峻嶒”？因为如果原则上承认有个“气质之性”，就会认为，气质也是形成“性”的根源。按船山的说法，那将使一些“初学不悟”的人，“遂疑人有两性在”^②，即一个是源自“天命”之性，一个是源自“气质之性”，且这两个都应是人的本然之性。因为气质也是与生俱来的。而船山在这里借用“气质之性”的概念主要是说明，在现实的、初始的“气质中之性”中，的确存在一种后天与耳目口体直接联系的“气质”之性，这种“性”便有可能存在“不善”的因素。如同他在《四书训义·阳货》中解释孔子“性相近，习相远”一句时所说的：“此所谓性，兼气质而言者也。气质之性，固有美恶之不同矣。”^③不过，他认为，即便这“气质之性”可能存在某种不善的因素，但由于它是现实的“初始”之性，故而也只能是一种不善因素的萌芽，并不妨碍其整体之“善”。“然以其初始而言，则皆不甚相远也。”^④总之，在船山看来，人的现实的“初始”之性，无论是从“形质”之初成，还是从“形质”初成以后始初一段时间继续接受气化、气禀的角度来说，都不可能是刻板划一的本然善性，而只能是本然善性的“相近”，也就是他所分析的：一方面，从静态的“质”上看，“气丽于质，则性以之殊，故不必于一致，而但可云‘相近’”；另一方面，从动态上的“气”上看，“气可以化，则性可以差，亦不必于一致，而但可云‘相近’”^⑤。一句话，对于现实的

① 《船山全书》第六册，第857页。

② 《船山全书》第六册，第857页。

③ 《船山全书》第七册，第901页。

④ 《船山全书》第七册，第902页。

⑤ 《船山全书》第六册，第862页。

初始之性而言，“故惟‘性相近’之言，为大公至正也”^①。这就是船山在人的本然之性与初始之性问题上折中孔孟的基本结论。这个结论否定了告子的“性无善恶”说和荀悦等人的“性三品”说^②，指出：告子的错误是混淆了气与性、“气之用”与“气之体”以及性与才的界线。“告子但知气之用，未知气之体。”“告子既全不知性，亦不知气之实体，而但据气之动者为性。动之有同异者，则情是已；动之有攻取者，则才是已。”而“性三品”说的错误根源与告子相似，也是把先天的“性之气”与后天的“气质之性”混淆起来了。“若以告子所认为性之气乃气质之性，则荀悦、王充‘三品’之言是已”^③。同时，如同前面分析的，也是对二程、张载、朱熹的“气质之性”说进行了某种批判性的汲取与改造。

第二节 性生日成

在船山的人性论中，不仅有本然之性、初始之性，更有“日生”之性。性“生日成”，“未成可成，已成可革”，是船山人性论的精髓，也是他在人性论上超越前人的新创造。

在船山看来，人们既已有“初始”之性，且初始之性中，根本的是本然善性，同时又可能包含某种不善因素的萌芽。那么，按照他的发展观，任何事物都始终处于发展过程中；人的初始之

① 《船山全书》第六册，第862页。

② “性三品”说，有几种说法：董仲舒、荀悦、王充把“性”分为上中下三等；佛教把“性”分为善、恶、无记三种；韩愈把性与情对立起来，各分上、中、下三等。

③ 《船山全书》第六册，第1025、1053页。

性自然也不例外。只是人的初始之性在其发展进程中将会出现新的情况：如果说，在人刚出生之时，其初始之性，是源于客体的天命或天道，极少人的主体参与因素，那么，随着人的成长，初始之性一步一步地深入现实生活的发展过程，便有主体人的多方面参与；而且随着年岁增长，主体人的参与作用对人性的影响会越来越大，以致形成天道与人道相互作用于人性的日生日成的过程。具体地说就是：从天道言，源于一阴一阳之天命之性，依然不断地禀赋于人，从而使得初始之本然善性与日俱长，所谓“命日受，性日生”^①，“天日命于人，而人日受命于天，故曰性者生也，日生而日成之也”^②，“生初有天命，向后日日皆有天命，天命之谓性，则亦日日成之为性”^③。或者如船山在《周易外传》阐发“继之者善，成之者性”一句的涵义时所具体说明的：“继者，天人相接续之际，命之流行于人者也”，“‘成之’，谓形已成，而凝于其中也。此则有生之后，始终相依，极于至圣而非外益，下至桀亡之后，犹有存焉者也”^④。还说：“成性以还，凝命在躬，元德绍而仁之名乃立，天理日流，初终无间，亦且日生于人之心。”^⑤这是说：人自有生以后，便处于天人相互接续的关系之中；从小到老，始终受到自然的天理或天命的赋予，以“仁”德为本的天理“日流行”于人性之中，始终相依，从不间断，且人人平等，极至于圣贤不会格外增益，下至于“桀亡”之小人也依然会有天命的赋予。然而，从人道言，情形就不一样了。随着人的年龄的增长，知识的充实，经验的丰富，智力

① 《船山全书》第六册，第1075页。

② 《船山全书》第二册，第300页。

③ 《船山全书》第十二册，第405页。

④ 《船山全书》第一册，第526页。

⑤ 《船山全书》第一册，第826页。

的开发，在其接受天命禀赋的本然善性的过程中，一方面，其内心有可能逐渐变得自觉而坚定；另一方面其外在表现的内容也会不断充实、丰富和扩展。就前者言，表现为：从婴儿初生到受教育以前，其本然善性所能表现的恻隐、羞恶、恭敬、是非之心，还只是一种不学而能，不虑而知的本能。“孩提之童，是非之所不至，毁誉之所不加，何所学哉？何所虑哉？而他无所知，知爱其亲矣”。“及其长矣，何所学哉？何所虑哉？而他未尽知，知敬其兄矣”^①。但随着年龄的继续增长，特别是接受了教育，学习了知识，便有可能由本能之“善”，逐渐转化为对“四德”的真正理解，从而由本能的爱亲转化为自觉的爱亲，“既已知之而遂能爱矣，肫然莫解于属毛离里之恩，而恻怛之慕不已”；由本能的“敬长”升华扩展为“竦然自有其循分执卑之节，而骄肆之气以戢”^②；由本能的“乍见孺子入井”而生的“怵惕”、“恻隐”之心，进而认识到此心的“仁”的本体。“孺子入井，可识恻隐之心，然必察识此心之所从生之实，而后仁可喻”^③；更进而认识到“吾情性之中，有此至善之体”^④；终于由理性的自觉转化为“物引不动，经纬自全”^⑤的坚定思想与意志。就后者而言，表现为：根据各自的“形质”，因人而异，在具体地实践中扩展、丰富“四德”的内涵，并发挥其功能作用。所谓“成之而后性存焉，继之而后善著焉”^⑥。“善其性，天理日凝，而渐有以大其功

① 《船山全书》第八册，第849页。

② 《船山全书》第八册，第848页。

③ 《船山全书》第十二册，第145页。

④ 《船山全书》第六册，第823页。

⑤ 《船山全书》第六册，第1093页。

⑥ 《船山全书》第一册，第1006页。

能”^①，“大人不失其赤子之心，而非孤守其惻隱、羞惡、恭敬自然之覺，必擴而充之以盡其致”^②。如何“擴而充之以盡其致”？船山的回答是：“是心也，發于智之端則為好學；發于仁之端則為力行；發于勇之端則為知耻”^③，而且“徙義以誠，其明益廣，其義益精，變無不通矣”^④。特別是在《周易內傳》解釋《復》卦彖辭“復其見天地之心”一句時，船山還曾就人們心中的本然善性如何能由本能到自覺，以及在实践中如何能豐富擴充其內涵的問題，從根本理論上加以說明。他說：“陽之動也，一念之几微，發動于俄頃，于人情物理之沓至，而知物之與我相貫通者，不容不辨其理，耳目口體之應乎心者，不容于掩抑，所謂惻隱之心是已。惻者，旁發于物感相蒙之下；隱者，微動而不可以名言舉似，如疼痒之自知，人莫能喻也。此几之動，利害不能搖，好惡不能違，生死不能亂，為體微而用至大；擴而充之，則忠孝友恭，禮樂刑政，皆利于攸往而莫之能御”^⑤。當然，所有以上這些，都是就本然善性本身如何生日成言的。這是船山性“生日成”說的一個重要方面。船山性“生日成”說還有另一個重要方面，這就是：按照他的矛盾發展觀，“日生”之“性”應是一個發展過程；且此發展過程並非一帆風順，平靜無波，而是充滿矛盾與曲折。因而需要人們作出種種努力，克服各種曲折與矛盾，以實現真正的性“生日成”。如同前面分析到的：人的本然善性繼自天命；“日生”之“性”則是由天道自然的“繼善成性”逐漸轉化為人道自覺的“繼善成性”的過程。那麼，其邏輯

① 《船山全書》第六冊，第823頁。

② 《船山全書》第十三冊，第117頁。

③ 《船山全書》第一冊，第230頁。

④ 《船山全書》第十二冊，第184頁。

⑤ 《船山全書》第一冊，第229頁。

的结论就必然是：“性”能否“日生日成”，决定的关键在于人。而由于“性函于心”^①，性为“心之体”^②，所以人的决定的关键又在于人的“心”能否自觉地、不间断地“继”天命之“善”，具体地说就是：人“心”之“思”能否念念不离天道或天理。“‘继’谓纯其念于道而不间也”^③。能“继”便能保持善性，发展善性，直至成为圣贤君子。否则，便会犯各种错误，兴起各种恶念恶行，直到堕落成为罪人。如同船山所描述的：“继之则善矣，不继则不善矣。天无所不继，故善不穷；人有所不继，则恶兴焉”^④。正是在这个意义上，船山在重视天道“继善”的同时，更重视和强调人道“继善”对于现实人性“日生日成”的根本的决定作用。他说：“甚哉！继之为功于天人乎，天以此显其成能，人以此绍其天理者也。性则因乎成矣，成则因乎继矣。不成未有性，不继不能成。天人相绍之际，存乎天者莫妙于继；然则人以达天之几，存乎人者，亦孰有要于继乎！”^⑤为此，船山还进而分析人们“继善成性”所应该把握的基本原则和应该着力的主要方向：“夫繁然有生，粹然而生人，秩焉纪焉，精焉至焉，而成乎人之性，惟其继而已，道之不息于既生之后，生之不绝于大道之中，绵密相因，始终相洽，节宣相允，无他，为其继而矣。以阳继阳而刚不馁；以阴继阴而柔不孤；以阳继阴而柔不靡；以阴继阳而刚不暴。滋之无穷之谓恒，充之不歉之谓诚，持之不忘之谓信，敦之不薄之谓仁，承之不昧之谓明。凡此者，所以善也，

① 《船山全书》第一册，第528页。

② 《船山全书》第一册，第528页。

③ 《船山全书》第十二册，第186页。

④ 《船山全书》第一册，第1008页。

⑤ 《船山全书》第一册，第1007页。

则君子所以为功于性者，亦此而已矣。”^① 这是认为：天生万物，人最为得其精粹。这集中地表现为，人能“继”受天命至精至正的善性。天命之性秉赋于人，“不息于既生之后”；人“继”受天命之性，也能“不绝于大道之中”。人“继”天命之性，本质上就是“继”乾健坤顺“一阴一阳”的天道之“善”，表现在言行上就是，动静有度，进退有节，刚柔相宜，节宣相允；“刚”而“不暴”、“不馁”；“柔”而不“孤”、“不靡”；且能自始至终，绵绵相因，从不间断，以使自己始终保持诚、仁、信、明之德。所有这些，在船山看来，正是君子“继善成性”以促进性“日生日成”所应该特别关注的原则和需要致力用功的地方。

然而，船山认为：这却不是一件容易的事。因为尽管《周易》明确提出“继善成性”，先辈圣贤也谆谆教导人们要“继善成性”，可事实上一些人却很难自始至终地做到“继善”以“成性”。他们或者时“继”时“断”；或者半途而废；有的人甚至完全丧失善的本性而堕入罪恶的泥潭。这一切究竟是因为什么？有人说是因为“人欲”，是“人欲”掩蔽了天理，导致人性不善；所以要“灭人欲，存天理”。有的人说是因为“情”，是“情”“可使为恶”，所以要舍弃一切情爱。有的人说是因为“才”，是“才”有不善，所以“性”有不善。如此等等。船山对于上述种种观点，进行了具体分析，去芜存菁，去粗取精，择其善者而从之，择其不善者而去之，并根据自己的见解，加以发挥。

如上所述，船山认为，人之所以有“不继”，根本的是在于“心”，是人在与外物接触中，“嗜欲薄而心膈开”，心的“一动一静”之“几”未能保持本然的善性，才中断了“继”，也就是人们常说的所谓“人心”掩蔽了“道心”。“道心”、“人心”的概念

^① 《船山全书》第一册，第1007页。

最早出自《尚书》“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”^①一句。以后，成为宋明理学家们常用的概念和命题。对于宋明理学家运用这一概念和命题，船山基本上取认同的态度。他也认为：“心”确有“道心”与“人心”之分。所谓“道心”，是指受本然善性支配的“心”。“性，道心也”^②。“恻隐、羞恶、辞让、是非，道心也。”^③。这种“道心”的形成，是人们“继善成性”的结果，“若夫人之有道心也，则‘继之者善’，继于一阴一阳者也。一阴一阳，则实有柔、刚、健、顺之质。柔、刚、健、顺斯以为仁义礼智者也”^④。所谓“道心惟微”，则是指，“当其（按：指道心）感，用以行而体隐；当其寂，体固立而用隐”，“显诸仁，显者著而仁微；藏诸用，用者著而藏微”^⑤。而所谓“人心”，则是指，为感自耳目口体声色臭味所发的喜怒哀乐爱恶欲之“情”所支配的“心”，“情，人心也”，“喜怒哀乐，人心也”^⑥，“夫情，则喜怒哀乐爱恶欲是已”^⑦。其特点是，本然善性失去了“心之主”的地位，以致喜怒哀乐爱恶欲之“情”“背而他出以淫滥无节”^⑧，所以说“人心惟危”。当然，在船山看来，说“性，道心也”，并不是说“道心”中的“性”就不表现为“情”，恰恰相反，“有其性者有其情”^⑨，故而“道心”中的本然

① 《十三经注疏·尚书正义》第24页。

② 《船山全书》第六册，第946页。

③ 《船山全书》第六册，第946页。

④ 《船山全书》第二册，第264页。

⑤ 《船山全书》第二册，第264页。

⑥ 《船山全书》第六册，第946页。

⑦ 《船山全书》第六册，第1065页。

⑧ 《船山全书》第六册，第946页。

⑨ 《船山全书》第一册，第836页。

善性必然表现为合理之“情”，这叫做“道心亦统情”^①。同样，说“情，人心也”，也不是说“人心”中就没有“性”，由于“性者，情之所自生”^②，所以“人心”中也有“性”（不必定是本然善性），这叫做“人心亦统性”^③。由于“心，统性情”，故而在现实的人心中，应该是道心、人心皆有，“心，统性情者也。但言心而皆统性情，则人心亦统性，道心亦统情矣”^④。“人心、道心合而为心”^⑤，只是二者之中，看谁战胜谁而已。

现在的问题是：发于“一动一静”之“几”的“人心”，为什么能发展到足以战胜和掩蔽“道心”？关于这个问题，船山的回答是：本来是“守其本位”的“心”之“思”，为耳目口体的嗜欲攻取“所迁”而致，或者说是“性处情中”，情主性所致。他说：道，“其在心也，嗜欲攻取，杂进于耳目，以‘惟微’之‘道心’与之相感，势不能必其贞胜”^⑥。“性处情中，而情盛乘权，则挟性以浮游于无实之地，逐物迁流，丧其起元之贞，性亦无如之何矣。”^⑦这里所谓“不能必其贞胜”，所谓“性亦无如之何”，就是意味着“人心”有可能战胜和掩蔽“道心”。为了进一步说明这一观点，船山在《读四书大全说》、《尚书引义》和《四书训义》中进行了更具体的论述，说明“人心”战胜或掩蔽“道心”的过程，将大体经历的三个阶段。第一阶段：恶的“兴起”。即人心之“思”一动一静之“几”，未能“守其本位”而是“自

① 《船山全书》第二册，第261页。

② 《船山全书》第六册，第946页。

③ 《船山全书》第二册，第261页。

④ 《船山全书》第二册，第261页。

⑤ 《船山全书》第一册，第168页。

⑥ 《船山全书》第一册，第168页。

⑦ 《船山全书》第一册，第972页。

旷其位”，以致耳目口体“任知觉之用”，为嗜欲所迁，“逐物以著其能”，于是产生了“恶”。“盖心之官为思，而其变动之几，则以为耳目口体任知觉之用，故心守其本位，以尽其官，则惟以其思与性相应。若夫其思为耳目口体任知觉之用为务，则自旷其位，而逐物以著其能，于是而恶以起矣”^①。第二阶段：由“恶”的兴起到“安于恶”而成“习”。即人心之“思”继续“自旷其位”，逐渐发展，形成一种“安于恶”的“习”，从而使现实的人心距离本然善性越来越远。“性”“近焉，而何以成乎远也？则习也。驯而习之则利于善，狎而习之则安于恶，于是而远矣。”^②第三阶段：由“狎而习之”到“习与性成”，即人心之“思”进一步放荡，“日与媮睡苟合”，并“据之以为不释之欲”，于是便由恶习发展成为一种“不义”的恶性。而这在社会风气败坏之时，对于那些形质不良，气质有偏的人来说，则会表现得更为明显和容易。“若夫二气之施不齐，五行之滞于器，不善用之则成乎疵者，人日与媮睡苟合，据之以为不释之欲，则与浸淫披靡，以与性相成，而性亦成乎不义矣。”^③“世教衰，风俗坏，才不逮者，染习尤易”^④，而人心中一旦形成这种“不义”的恶性，也就是“人心”终于战胜和掩蔽“道心”了。

如果上述的概括与分析基本上是正确的，那么就会涉及历史上长期议论的两个重要人性理论问题：一个是有不有后天之性？如何理解后天之性？一个是承不承认“欲蔽”说或“染污”说？如何理解“欲蔽”说或“染污”说？笔者以为，按照船山关

① 《船山全书》第六册，第1106页。

② 《船山全书》第七册，第902页。

③ 《船山全书》第二册，第301页。

④ 《船山全书》第十二册，第134~135页。

于性“日生日成”的论述，他是既承认后天之性，又承认“欲蔽”说和“染污”说的。而且正是在这两个重要问题上表现出他与宋明理学乃至佛教人性论的联系和区别。

首先，船山承认有“后天之性”。所谓“后天之性”，在船山那里，是一个特定的概念。它是特指后天因“狎而习之”而成的“不义”、“不善”之性。“后天之性，亦何得有不善？‘习与性成’之谓也。先天之性，天成之；后天之性，习成之也。乃习之所以能成乎不善者，物也。”^①这里所说的“物”，乃是指人心之“思”，“旷其位”、“逐物以著其能”的“物”。也就是说，人的后天“不善”、“不义”之性的形成，乃是心“逐物”而形成“习”的结果，同人的“质”（形质）与“才”并无直接的、必然的联系。二程、朱熹等把“不善”之性归之于“质”与“才”，船山是不同意的。如同前面提到的，在船山看来，人的“质”与“才”，都是先天气化气禀而成，气化气禀的时位当与不当，可能导致人的“质”与“才”有强柔、精粗、昏明、偏全乃至正与不正之别，这些在一定条件下对于形成后天的“习”与“性”具有某种影响，但它们对于人的本然善性本身却并无多少直接关系。一个人的“形质”好，其本然之性，固然是“善”；一个人的“质”有“不良”，其本然之性也仍然是“善”。“盖气质所禀，虽有不善，而不害性之本善。”^②同样，人的“才”，“全而明”，其本然之性固然是善；人的“才”，“偏”而“昏”，其本然之性也仍然是“善”。“人之体惟性，人之用惟才。性（按：指天命之性）无有不善，为不善者非才。”^③“才之美者，未必可以作圣；

① 《船山全书》第六册，第962页。

② 《船山全书》第八册，第696页。

③ 《船山全书》第二册，第352页。

才之偏者，不迷其性，虽不速合于圣，而固舜之徒矣。程子谓天命之性与气质之性为二，其所谓气质之性者，才也，非性也。”^①这样就同二程、朱熹的观点区别开来了。

第二，船山也承认“欲蔽”说或“染污”说。“欲蔽”说和“染污”说本来是宋明理学家和佛家的人性理论。二程说：“气有善不善，性则无不善也；人之所以有不善者，气昏塞之耳”^②。这里的“气”，实际上是指的人欲。陆九渊说：“愚不肖者，其蔽在人欲。”^③王阳明说：“廓然大公，寂然不动之本体，人人之所同具者也，但不能不昏蔽于物欲。”^④朱熹说：“人心虚静，自然清明，才为物欲所蔽，便黑暗了。”^⑤佛教禅宗和华严宗则把“欲蔽”说成是“染污”。禅宗《坛经》说：“性常清静，日月常明，只为云覆盖，上明下暗，不能了见日月星辰。”《华严一乘教义分齐章》说：人性，“犹如明镜，现于染净，虽现染净，而恒不失镜之明净”。张载虽然也讲人的“喜怒哀乐爱恶欲”可以妨害和掩蔽天理之性，但他认为，对“人欲”应作具体分析，人欲可能包含“恶”，却不一定都是恶；人的正当的生理情欲并不是恶，只有那“徇物丧心，人化物而灭天理”^⑥的情欲，才是应该克服的“恶欲”。所以他强调人们应“不以嗜欲累其心”^⑦。

在理欲关系以及理欲与人性的关系问题上，船山显然是沿着张载的思路前进的。在他看来，人之所以有后天的“不善”、“不

① 《船山全书》第十二册，第129页。

② 《二程遗书》卷廿下。

③ 《象山全集》卷一。

④ 《传习录》中。

⑤ 《朱子语录》卷四。

⑥ 《正蒙·神化》。

⑦ 《正蒙·诚明》。

义”之性，直接的也是因为恶劣的情欲掩蔽了天命的善性。“天下之物相感而不通者，吾心皆有其理，惟意欲蔽之则小尔。”^①“天性之良欲现而利欲揜之。”^②“夫心之所以不知所止而危殆者，无他，意欲乱之耳”^③。“要以有生之后，为天理之蔽者，唯此以己胜人之心为最烈。”^④不过船山认为：不论是利欲、物欲、意欲、情欲，它们掩蔽天理或天命善性，虽然要通过人的耳目口体的作用，但耳目口体必须顺从“心”的指挥，其本身并不能直接掩蔽天理或天命善性。“耳目者，固顺而无逆者也，非有蔽，蔽之者欲也”，“人欲者，为耳目口体所蔽而窒其理者也。耳困于声，目困于色，口困于味，体困于安”^⑤。不仅如此，船山还特别提出：不应像二程、朱熹和佛家一样，把天理与人欲无条件地对立起来，致使人们陷入虚伪和无所措手足。在他看来，不仅缘自人的生理需要的“甘食悦色”之欲，是与生俱来，人人皆有，符合“天性”与“天理”，所谓“君子有情，小人有性”，“动则欲见，圣人之所不能无也”^⑥；就是人有生以后，在人际交往中，种种符合“公义”的“天下之公欲”，不论是意欲、利欲、情欲，都是不容抹杀的；不仅一般庶民不容抹杀，尊为君上也不应抹杀，“口之于味，目之于色，耳之于声，四体之于安佚，夫人不能废，而独君上不宜有此乎”^⑦。总之，不是有不为“人欲”的问题，而是“人欲”的“公”与“私”的性质区别，“天理、人

① 《船山全书》第十二册，第143页。

② 《船山全书》第一册，第380页。

③ 《船山全书》第二册，第274页。

④ 《船山全书》第六册，第715页。

⑤ 《船山全书》第十二册，第152页。

⑥ 《船山全书》第六册，第640页。

⑦ 《船山全书》第二册，第296页。

欲，只争公私，诚伪”^①。“盖仁者，无私欲也。”^②正是从对上述两方面“人欲”的分析出发，船山提出“理在欲中”的重要命题，反对宋明理学家脱离生活实际，把“天理”抽象化、神秘化，使之与“人欲”绝对对立起来，更反对佛家鼓吹断绝一切“情欲”之说，“人之有情有欲，亦莫非天理之宜然者，苟得其中正之节，则被袵鼓琴，日与万物取与，而适以顺乎天理。不择其善不善而止之，则矫拂人情，虽被裁抑，而听其强禁，安得无怵心哉！”^③因此，他强调“天理”即存在于现实的、普遍的、共同的“人欲”之中；“天理”与“人欲”的基本关系应是，“人欲之各得，即天理之大同；天理之大同，无人欲之或异”。因而不论是谁，哪怕是为人们尊敬的学者乃至圣人，都不可能是“无欲”或“绝欲”的，只是他们的“人欲”符合“公义”、“天理”而已。“圣人有欲，其欲即天之理；天无欲，其理即人之欲。”^④“学者有理有欲，理尽则合人之欲，欲推则合天之理。”^⑤由此船山在理欲关系上得出一个特别富于实践意义的重要结论是：“无理则欲滥，无欲则理亦废”^⑥；“人欲之各得，即天理之大同；天理之大同，无人欲之或异。治民有道，此道也；获上有道，此道也；信友有道，此道也；顺亲有道，此道也；诚身有道，此道也。”^⑦故而人们在日常生活中，不是要排除一切情欲，而是要

① 《船山全书》第二册，第763页。

② 《船山全书》第六册，第834页。

③ 《船山全书》第一册，第421页。

④ 《船山全书》第六册，第639页。

⑤ 《船山全书》第六册，第6391页。

⑥ 《船山全书》第六册，第255页。

⑦ 《船山全书》第六册，第639页。

“以义制利，以礼制欲，以敬制怠”^①。

以上所述，就是船山“性日生日成”说的全部内容，足见他所说的性“日生日成”，根本的是本然善性的自觉、扩充和丰富，同时也包括对后天“不善”之性的制止和克服。性，“止除却身上染污，即日新矣”^②。事实上，这两者是同一的过程。因而也可以说，人的现实的“日生”之性，亦即船山所讲的“气质中之性”，它是日生日成的本然善性与“后天之性”“互藏其宅，交互为用”^③的活生生的矛盾统一的过程。

第三节 性未成可成，已成可革

如上所述，在船山看来，除少数圣贤外，一般的人，其现实的“气质中之性”，都是“日生”的本然善性与“后天之性”“互藏其宅，交互为用”的矛盾过程。由此，一个逻辑的结论就是：现实的人性并不是一定成型，便不可更移，而是经常处于变动之中的。至于如何“变”，则全看人如何作用。于是，性“日生日成”的命题便进而引申出另一个“未成可成，已成可革”的重要命题。

船山明确地提出这一命题是他在《尚书引义·太甲》中，从对伊尹放太甲这一历史事件的理论分析中所得出的结论。太甲是商代的一位国君，相传他即位三年，“狎于弗顺”，沾染了恶习，

① 《船山全书》第六册，第363页。

② 《船山全书》第六册，第405页。

③ 《船山全书》第二册，第266页。

“欲败度，纵败礼”，“不明暴虐，不遵汤法，乱德”^①，被大臣伊尹放逐于桐宫。太甲“居桐宫三年，悔过自责反善”^②，于是，伊尹又将其迎回，重掌朝政。自此，国家变得兴旺强大，“帝太甲修德而诸侯归，殷百姓以宁”^③。正是针对这一历史现象，船山做起了他的人性论文章。他分析说：“然则‘狎于弗顺’之日，太甲之性，非其降衷之旧；‘克念允德’之时，太甲之性，又失其不义之成。惟命之不穷也靡常，故性屡移而易。抑维理之本正也而无固有之疵，故善来复而无难。未成可成，已成可革。性也者，岂一受成例，不受损益也哉。故君子之养性，行所无事，而非听其自然，斯以择善必精，执中必固，无敢驰驱而戏渝已。”^④这是说：太甲当其“狎于弗顺”，沾染恶习之时，他的“性”——“气质中之性”中，占支配地位的已经不是本然的天命善性（“非其降衷之旧”），而是因“恶习”而成的“不义”、“不善”之性。而当其悔过自新，“克念允德”，念念不忘人君应有的信德时，他便克除了“不义”、“不善”之性（“失其不义之成”），重新恢复本然善性的支配地位（“善来复”）。这种“性屡移而异”的现象，其原因何在？船山说是“命”，所谓“惟命之不穷也靡常”。依笔者之见，这里所讲的“命”，似应指他所说的“修身以俟命”的“命”，即天赋人的一种命运。船山思想中是少有些“命定论”因素的。在他看来，太甲之性之所以有如此的曲折变化，也是一种“天命靡常”的表现。不过，他同时又认为，人对“天命”并非完全无能为力；既应“俟命”，又可“造

① 《史记·殷纪》。

② 《史记·殷纪》。

③ 《史记·殷纪》。

④ 《船山全书》第二册，第301页。

命”。尽管太甲“无固有之疵”的本然善性曾经一度被“染污”或“掩蔽”，而一旦悔过自新，便又能恢复和扩展其本然善性，创造辉煌业绩。由此可见，船山由于认同“欲蔽”说，所以也是认同“复性”论的。所谓“仁之复也，物欲之盛皆顺乎理，而余习存乎微”^①。“仁，知咸得，则是复其性之德也。”^②“‘反之’者，修为以复其性”^③以及“汤武修身体道，以复其性”^④等等，都是其认同“复性”说的例证，只是与以往“复性”论有所不同的是，船山所讲的“复性”，是指的恢复本然善性生日成的过程，而不是像以往“复性”论者那样，把“复性”看做只是恢复那本然的却又是一定成型，一成不变的善性。写到这里，人们可能提出这样的问题：船山所讲的“未成可成，已成可革”的“性”，究竟是指的什么“性”？是指“日生”的本然善性？还是指“后天之性”？或者是既指本然之性，又指“后天之性”？根据船山对此问题全部论述精神，笔者以为，应是指“日生”的本然善性。因为船山说，“性也者，岂一受成例不受损益”。这话本身就意味着：第一，此“性”是“受”之于“天”，而不是因“习”而成。第二，因此，天命之本然善性便只有“损益”，而不可能“消失”。所谓“尧舜不废食色之常，桀跖亦窃仁义之似”^⑤。为此，他才特别强调君子必须自觉地重视养性。要求人们择善执中，抵制各种恶习的“污染”，而不可听任自然，让自己的“心”“逐物”驰驱，直至让“后天之性”取代本然善性在心中的支配地位。

① 《船山全书》第一册，第234页。

② 《船山全书》第六册，第554页。

③ 《船山全书》第八册，第953页。

④ 《船山全书》第七册，第902页。

⑤ 《船山全书》第七册，第902页。

船山强调“养性”，而且在他看来，“养性”也就是《周易》所讲的“存性”，而“存性”的根本则是“存心”，“存其心即以养其性”，“存心为养性之资，养性为存心之实”^①。什么是“存心”？“存心”者，存本然之道心也。具体地说就是，使以“仁”为本的日生日成的本然善性，始终成为“心之主”；使“心”“守其本位”，支配耳目口体知觉运动，而不为种种“不善”、“不义”的嗜欲所迁动。这也就是船山说的，“性函于心，处于至静而惻然有动者，仁也”^②；“去‘所存’者，即存仁也，存仁之显诸事理也”^③。并说：“盖心之官则思，而其变动之几，则耳目口体任知觉运动之用。故心守其本位以尽其官，则唯以其思与性相应。”^④“故惟有存其心，明聪不骛，而专以致之于静，治心无可常据，而所以主此心者，性也。”^⑤可见，船山所讲的存心、存性，实际上也就是孟子所讲的尽心、尽性。即最充分地发挥心的功能，以透彻认识人性“善”的本质。然而，在他看来，这却是一件“不易”之事。因为它需要人们以坚定的意志排除各种“非理”的嗜欲干扰。“孟子曰：‘尽其心者，知其性也’，正以言心之不易尽，由有非理以干之。”正因为有“非理”的干扰，才使得人的心，有可能“舍其所当效之能以逐于妄”。故而人们必须保持清醒的头脑，“明夫心之未即理”，认识到“心”并不就是“理”，从而“奉性以治心”，自觉地以本然善性主宰心的活动，如此，“心乃尽其才以养性”，心才能充分发挥其功能以保持和充

① 《船山全书》第六册，第1108页。

② 《船山全书》第一册，第528页。

③ 《船山全书》第六册，第883页。

④ 《船山全书》第八册，第1106页。

⑤ 《船山全书》第八册，第823页。

实本善之性^①。显然，这个过程必然充满着内心深处的矛盾与冲突，而其实质则是“道心”与“人心”的矛盾与冲突。关于这一点，船山也曾有过精彩而富有现实启示意义的论述。他说：“夫人不有所不为者乎？人视之为甚易，而反之于心，则有自沮自抑，而尝试以为之则不安者。乃既为之矣，利之所迫，险而不恤其凶，逆而不避其咎矣。若仍其不为之本心，而终信其不可为，势虽激之，而志必不乱，于是而邪正之分存乎于事者不妄也。”“夫人不有所不欲者乎？人视之为甚快，而反之于心，则有自憎自恶，而违情以徇之则甚难者。乃既欲之矣，习与相安，辱而以为荣，贱而以为贵矣。若顺其不欲之本心，因而终不见其可欲，物虽诱之，而念终不动，于是而善恶之几存于心者不速也。”^②这是说：人们时常会遇到“有所不为”而“易于为”，“有所不欲”而“快”（按：指愉快）于“为”的事，且当人们想做这些事的时候，由于本性善的作用，心里面也会有种种“自沮自抑”、“自憎自恶”的犹疑和矛盾，甚至在刚试着做的时候，心里还会忐忑不安，难以下手。然而，只因意志不坚定，心之“思”、心之“念”未能“守其本位”，而终于去做、去想了。于是，在“利之所迫”或“习之相安”的诱惑和影响下，一步一步地发展，便会铤而走上“险而不恤其凶，逆而不避其咎”的罪恶道路，并从思想上陷入“辱而为荣，贱而为贵”、颠倒是非的深渊，堕落成为无耻之尤。因此只有以刚健坚强的意志，始终坚持本然的“道心”，恪守本然的善性，做到“势虽激之而志不乱”，“物虽诱之而念终不动”，才能于种种物欲袭来之际，“妄正分明”，“善恶之几存于心”，而不致迷失方向，而这一切也才是真正的存心、

① 《船山全书》第六册，第1112页。

② 《船山全书》第八册，第850页。

尽心与尽性。

在上面的引文中，船山提到“念”的概念。这是船山修身养性说中的一个十分重要的概念，是需要特别予以重视的。

什么是“念”？“念”者，心念也，心之思念也。按照船山所解释的“继善成性”的理论，人必须“继”，而且是“操之而不舍”^①，不断地“继”，才能使本然善性转化为现实的“日生日成”的善性。然而，如何理解“继”呢？船山说：“‘继之’者，天人相接续之际，命之流行于人者也。”可见，“继”，有天道之“继”，有人道之“继”。从天道言，是天命授人（“命之流行于人”），无有间断。从人道言，是人受天之命，凝为善之性，也无有止息。从天道言，是授命，是授而又授；从人道言，是存性，是存而又存。这也就是船山在解释《易·系辞》“成性存存，道义之门”一句所说的：“成性”者，“成乎人而为性”，“存存者，存其所存也，存乎人者，因而存之，则道义皆由此出矣”^②。又说：“成性存存，存之又存，相仍不舍。故曰：‘维天之命，于穆不已’，命不已，性不息矣。”^③然而，从人道言，人如何“继”？按照船山“心统性情”的观点，自然是“心”之“继”，或者说是“心”之思、“心”之念的“继”。为此，船山把“心”，特别是把“心”之“念”，看成是在实践上能否“继善成性”的入门和关键。他说：“凡人一念之起，一事之待应，莫不有两端之情，乘乎心之动而发。”^④“心者，万感之主，贞淫于一念之应。”^⑤并

① 《船山全书》第八册，第821页。

② 《船山全书》第一册，第534、535页。

③ 《船山全书》第十三册，第413页。

④ 《船山全书》第八册，第869页。

⑤ 《船山全书》第一册，第280页。

说：“得失系于一念，所谓人心惟危也。”^①“吾今而知一念明昧之间，而道之合离在是矣。”^②不仅如此，同时，船山还根据其性本善的理论，进而把人心的“初念”看做是能否“继善成性”的根本。所谓“人心之动，善恶之几，皆由乎初念”^③。“一念初动，即此而察识扩充之，则条理皆自此而顺成，不至于过而有悔。”^④“一念之动，以刚直扩充之，而与天地合其德矣。”^⑤在他的心目中，所谓“初念”，即是明于“初几”之念，它是指那种“一念初发，中道灿然于中，自能虚以受天下之善，而不蔽于固陋”^⑥，即发之于初衷和本然善性而不带任何成见，不为任何私欲掩蔽之“念”。这是真正的“道心”。为此，他强调人们必须重视“初念”，慎重“初念”，而不可依赖“再念”、“后念”。这是因为，在他看来，任何“再念”、“后念”由于是“得物感而始生其心”，是“感于情伪而利害生”之“念”，因而都会或多或少包含私意与不善，都只能是“人心”，而不是“道心”。这也就是他所说的：“一念初发，中道灿然于中……殆其已知，更求察焉，则感于情伪而利害生，私意起，其所明者非明矣。故愚尝言，庸人后念贤于前念，君子初几明于后几。天理在人心之中，一丽乎正，而天下之大美全体具焉。”^⑦并说：“得物感而始生其心，后念之明非本心之善也。方一起念之初，毁誉吉凶，皆无所施其逆亿，而但觉身之不修，无以自安，则言无过言，行无过行，卓然

① 《船山全书》第一册，第281页。

② 《船山全书》第八册，第830页。

③ 《船山全书》第一册，第51页。

④ 《船山全书》第一册，第231页。

⑤ 《船山全书》第一册，第230页。

⑥ 《船山全书》第一册，第270页。

⑦ 《船山全书》第一册，第270页。

有以自立矣。以诚之几，御官骸嗜欲而使之顺，则所谓‘为仁由己’、‘不下带而道存也。’^①而“人心一动，而忽又再动，是私意起而徒使心不宁”^②。毫无疑问，富于辩证思考的王船山强调圣贤君子“初几明于后几”，批评庸人“后念贤于前念”，并不是想要反对或阻挡人们继“初念”之后的“念”（事实上这也是不可能的），而是提倡人们慎重“初念”，并且坚持本着“初念”继续进行思考，分析事物，辨别是非，特别是当自己将要有所举行为时，则更是如此；只有这样，才能“继善成性”，也才是“继善成性”。否则，不仅不能“继善成性”，而且还将陷入邪妄而不可自拔。“君子知万物之几皆原于思，物未至前，思一妄动，则邪妄之条理忽尔粲然，由是而驰骛以赴其所思，莫能御矣。”^③

正是基于上述一系列观点，船山进一步提出：人们要真正做到以慎重和扩展以“初念”为根本的“继善成性”，就必须在自己的日常生活中重视“养心”。念由心生，心统性情。只有养心，才能“正心”、“正念”、“正志”，“学者以大心正志为本”^④，也才能“成性”。然而如何养心？怎样“养心”才能“存性”？船山议论颇多，但归结起来，其基本途径有二：一是“学”——学习；二是“行”——实践。这两者又是相互联系，不可截然分割的。首先是“学”。船山说：“学博，则聚古今之理于心；问审，则择善而辨其所宜从”^⑤。并说：“学，所以扩其中正之用而弘之

① 《船山全书》第一册，第231～232页。

② 《船山全书》第一册，第416页。

③ 《船山全书》第一册，第728页。

④ 《船山全书》第十二册，第160页。

⑤ 《船山全书》第一册，第71页。

者也。”^① “多闻而择，多见而识，乃以启发其心思而会归于一。”^② 可见，船山的所谓“学”，并非单纯的关门读书，与实际脱节，而是既读圣贤之书，还须“多闻”“多见”，向社会学习，向生活学习；并非皓首穷经，食古不化，而是面对现实，深刻思考。强调学与思的统一，“博学”与“明辨”、“慎思”相结合，所谓“学思以穷理”，“学成于聚，新故相资而新其故；思得于永，显微相次而显察于微”^③；以力求把握事物当然与所以然之理。“明辨者，思其当然；慎思者，思其所以然。”^④ 通过如此的学习与思考，充分发挥心神的功能，研几精义，存诚尽志，提高自身本然善性的认识，提高识别善恶是非的能力和择善执中的水平，坚定正确的意志，时时“反己自克”，不断遏止各种“不善”、“不正”情欲的牵累与侵袭，以确保“继善成性”的过程连绵不断，日新又新。这也就是船山说的：“学者以大心正志为本”^⑤；“君子之谦，反己自克，以求进于道”^⑥。“学者用神而忘其形之累，日习于理而欲自遏，此道问学之所以尊德性也。”^⑦

养心存性不仅要“学”，更要“行”。“行”本身也是一种“学”，“笃行属学”^⑧，而且是更重要、更艰苦的“学”。“知之匪艰，行之惟艰”；“行可兼知，而知不可兼行”；“行焉可以得知也，知焉未可以收行之效也”^⑨。只有通过“行”，才能磨炼坚定

① 《船山全书》第十二册，第157页。

② 《船山全书》第十二册，第147页。

③ 《船山全书》第一册，第1008页。

④ 《船山全书》第八册，第608页。

⑤ 《船山全书》第十二册，第160页。

⑥ 《船山全书》第一册，第171页。

⑦ 《船山全书》第十二册，第137～138页。

⑧ 《船山全书》第二册，第314页。

⑨ 《船山全书》第二册，第314页。

的意志，诚实无虚地保持、充实、扩展本然善性，这才是现实的“继善成性”。而“行”之所以“难”，就在于难以摆脱和遏止各种“不善”、“不义”的情欲的诱惑。而这正是在实践中养心存性的关键和根本。“养心之道不一，以学问滋之，则善日充焉，以诚敬持之，则志日定焉，皆善也，而尤善者，莫善于寡欲。”^①如同前面论及的，人们只有在一念生起时，便能明辨是非善恶，且能以刚健的意志遏止一切“不善”、“不正”情欲的侵袭，方能实现“继善成性”的过程。因此，船山特别提醒人们在实际生活中，无论接触怎样的事物，面临怎样的情况，都必须虚心学习，认真思考，谨慎行事，并能随时改过迁善。他把这些看做是君子养心存性的重要原则，“研几精义，谨小慎微，改过迁善，君子自修之实功”^②，他强调这一切都必须从日常生活的言语行动、饮食起居的细小事情做起，要积小德为大善，以确保“继善成性”的过程成为活生生的现实，而这些也正是区别君子与小人的界线。“盖尝论之，言语之慎，饮食之节，若细行也，而人欲之流止，天理之存亡莫甚焉。君子小人之大用，此心之存去，皆于此决矣”^③，并说“小德之积，以善养心，德既在我，义类必充，驯至其极，下学而上达，盖因心理渐开之自然也”^④。

综上所述，就是船山以易学理论为基础的人性论基本观点。从中可以比较清楚地看到：他关于天命善性所包含的“四德”之性与“食色之性”的分析；关于“初始”之性的“一本”与“万殊”、“性本善”与“性相近”关系的分析；关于“日生”之性中

① 《船山全书》第八册，第958页。

② 《船山全书》第一册，第517页。

③ 《船山全书》第一册，第714页。

④ 《船山全书》第一册，第724页。

所包涵继善的天命之性与“后天之性”关系的分析；乃至关于天理与人欲、道心与人心以及“才”、“质”与“性”的关系的分析，都提出了崭新见解，在一系列问题上发前人之所未发。他批评程朱，又汲取程朱；继承张载，又扬弃张载。他否定性三品与性无善恶说，又注意从中获得启发，汲取其合理因素。由于船山的人性论是对中国古代人性论的全面而系统的批判总结，因而在中国人性理论发展史上便占有十分重要的地位。尽管其中有不少问题，当待进一步商讨，一些观点也未必正确或准确，但至少是提出了问题，对后世启示极大。

当我们对船山易学思想进行如上的分析后，将会获得一个基本的印象：不论在易学领域或是易学哲学领域，船山确是提出了一系列有着内在逻辑的新观点、新概念和新命题。船山对易学的研究，其总体成就之高，超越了周敦颐，也超越了朱熹。这不仅表现为他撰著的易学著作，卷帙浩繁，内容全面系统，既有运用汉学的考证训诂（如《周易稗疏》《周易考异》），又有运用宋学的义理阐发（如《周易外传》《周易大象解》，更有汉学与宋学兼用、象数与义理兼融的大部头著作（如《周易内传》）。船山易学著作规模之宏大，内容之全面丰富，在中国古代易学史上，堪称惟一。更重要的是，他以简明的语言，对其所创立的易学体系。进行了概括的描述，这也是朱熹所不及的；尽管我们承认周敦颐，特别是朱熹的易学思想在中国古代文化史上的重要地位。

然而，船山易学思想之所以获得如此巨大成就，并不是偶然的。它绝不是出自某种天才或灵感，而是船山在研究中有一种真诚的“求安于心，求顺于理，求适于用”的科学态度，倾注毕生精力，进行工程浩大的艰苦探索工作。对于船山来说，似乎历史上任何一种（或一派）学说都是一种认识成果，都反映人类认识的某一侧面，某一阶段，因而都把它们作为研究对象而慎重对

待。为此，他几乎对他以前各家各派的易学都进行过细心的整理和研究，这也正是他能够在易学领域进行划时代理论创新的基本前提。因而如果说创新——建构了一个新的易学体系和易学哲学体系，是船山易学的首要特点的话，那么，广阔的包容性和深刻的扬弃性便是其第二个重要特点。船山站在其所处时代的高度，以伟大思想家的宽广胸怀，对以往各派易学思想进行系统的清理、分析、选择、汲取、批判与改造。对以往各家之言，“择其善者而从之”，却不是照抄照搬，而是以新的实践经验充实以新的内涵；择“其不善者去之”，也不是简单地舍弃和“骂倒”，而是认真揭示其错误的实质，细心地分析其失足的教训，从中获得启示与教益。即便是他最反对的易学家，也不排斥从其思想中汲取“精华”，为己所用。船山易学“纲宗”的乾坤并建思想，直接源于京房的飞伏说便是突出一例。即便是他最认同的易学家，也不排斥对其某些观点，提出批评与异议。对张载“日月之明，万古不变”观点和“气质之性”说的批评和异议便是明显的表现。他肯定王弼重视义理，但尖锐批评其“得意忘象”说；他认同二程、朱熹等的“欲蔽”论，却批评其“存天理，灭人欲”的理欲观；他批判佛道以“幻成”、虚无为本，却认同其“刹那”“藏山”之见；他反对邵雍等的图书易，却又按自己乾坤并建原理编制几种象数图形；他批判陆王心学，却又认同“心具众理”；他批评朱熹（有些批评是误解），又肯定朱熹；等等。总之，他是站在前人的肩膀上，所以能比前人看得更高。不仅如此，船山易学还有与之相联系的第三个重要特点，这便是它鲜明的针对性和强烈的实践性。通读其易学著作，可以清楚地看到：他所提出的每一个观点，每一个命题，都不是无的放矢，而是立足于对历史的敏锐观察和深刻反思，力图回答现实生活中存在的重大理论问题和政治问题。这突出地表现为，在其易学纲宗中明确申明：

其治易的根本旨归之一是，以“辟京房、陈抟、日者、黄冠的图说为防”，以“劝戒君子不读告小人为用”，并对佛道思想和陆王心学的种种“谬说”，展开针锋相对的批判，以清“迷雾”而“正人心”。同时也表现为，他继承易学史事宗的优良传统，将学术研究直接与反思历史经验教训，特别是明王朝覆灭的教训联系起来，提出一系列拨乱反正，治国安邦，修己治人之道。这也是以往易学所不及的。正是基于以上种种分析，笔者以为，船山易学是对整个古代易学的批判总结，也是中国古代易学发展第三个“圆圈”的真正终结。

最后，我选录两段话——它十分精辟而概括地描述了船山易学思想，乃至他整个学术思想的伟大成就和基本特点——来结束本书。

一段是晚清玉池老人撰写的船山祠联：

笺注训诂，六经於《易》尤尊，阐義文周孔之遺，汉宋诸儒齐退听；

节义载词章，终身以道为准，继濂洛关闽而起，元明两代一先生。

一段摘自《清儒学案》：

船山生当鼎革，隐居求志四十余年，是以成书最富。平生为学，神契榘桷，羽翼朱子，力辟陆王，於《易》根底最深。凡说经必征诸实，宁凿毋陋；囊括百家。立言胥关於人心世道。

附录 《周易大象解》 注译

说 明

1995 年春天,《船山学刊》编辑部与省政协文史委员会联合主持召开了《船山学报》创刊八十周年纪念座谈会。会上,岳麓书社社长夏剑钦先生提出,今后要把船山思想研究进一步引向深入,需要做一些基础性的工作,即需将船山的著作加以注释和今译,以便使读者,尤其是青年读者和研究者能够真正读懂原著,以准确把握船山思想的真实面貌,否则,囫圇吞枣,似是而非,是很难将船山思想研究真正引向深入并提高其研究质量的。这些话给我留下很深的印象。

时隔一年多,大约是 1996 年夏秋之交,据信息灵通的同志告诉我,由于省委宣传部李国恩副部长和湖南师范大学唐凯麟教授的鼎力支持,我申报的“王船山易学思想研究”课题获准在省社科基金中立项。佳音传来,欣慰之余亦复感慨万千。领导如此关照,同行如此青睐,敢不尽力以赴,为发掘祖国优秀传统文化遗产再尽绵薄之力?于是,我想起了夏先生的意见,决定挑选《周易大象解》进行注释和今译,也算是我研究船山易学思想一项基础性的工作吧!

我之所以选择《周易大象解》进行注释和今译是出于以下的考虑:

第一,此书写成于康熙十五年,即公元 1676 年,船山时年 57 岁,距离他作《周易外传》已有 21 年,此时船山对易学的研

究已经相当成熟。

第二，此书比较集中地反映了船山易学思想中的政治观和伦理观。即：以“自强不息”以修己，“厚德载物”以治人，既坚持“同归”与“一致”，又善于“殊途”而“百虑”、非“执一而废百”为根本，包括政治（诸如刑赏、德教、任贤、养民、廉政等）、经济（包括生产、土地、赋税、物价、赈济等）、文教（包括童蒙之教、庶民之教、君子之教等）、军事（包括平时与战时）、外交（容“夷”与“制”夷）、政权建设，以及行政和决策的基本方针和方法；也包括处理君臣关系、君民关系，以及其他入伦关系的基本原则；更包括君子（也包括君主）在平时不忘增进德行，在乱世不忘坚持节操的基本原则和修养方法。

第三，此书比较鲜明地体现了船山治学所遵循的基本原则。这些基本原则概括地说就是：求安于心；求顺于理；求适于用。读过此书后就会发现，船山正是从天人合一的哲学高度总结历史的，特别是明王朝覆亡的经验教训，以探求静存动察的规律，了悟修己治人的原则，寻找一条拨乱反正，复兴民族的救亡之道。

正是基于以上三点，所以我选择了此书进行注释和今译。为了使注释能比较准确，在注释象辞原文时，我翻阅了李鼎祚的《周易集解》、朱熹的《周易本义》、张载的《横渠易说》（以上均为上海古籍出版社出版），以及《二程集》（中华书局出版）的易说部分。对上述各家注释进行比较、选择的结果，认为二程的注解更为通俗，所以便主要用了二程的注解，同时也引用了船山自己的解释，加以比较，并分析其与前人注解的同异。在译文中，我尽可能尊重原文，采用直译，但为了阅读的方便，和更能彰明船山的思想也采用意译的方法。同时，从对船山思想的总体把握着眼，对原文中标点符号也作了某些变动。

序

《大象》之与《彖》、《爻》⁽¹⁾，自别为一义。取《大象》以释《彖》、《爻》，必齟齬不合⁽²⁾，而强欲合之，此《易》学之所由晦也⁽³⁾。《易》以筮⁽⁴⁾，而学存焉。唯《大象》则纯乎学《易》之理，而不与于筮。盖筮者，知天之事也⁽⁵⁾。知天者，以俟命而立命也⁽⁶⁾。乐天知命而不忧以俟命⁽⁷⁾，安土敦仁而能爱以立命⁽⁸⁾，则卦有小有大⁽⁹⁾，有险有易，有顺有逆，知其吉凶而明于忧患之故，吉还其吉，凶还其凶，利害交著于情伪之感⁽¹⁰⁾，以穷天化物情之变⁽¹¹⁾，学《易》之道虽寓其中，而固有所从违，以研几而趣时，所谓“动则玩其占”也⁽¹²⁾。若夫学易者，尽人之事也⁽¹³⁾。尽人而求合乎天德⁽¹⁴⁾，则在天者即为理⁽¹⁵⁾，天下无穷之变，阴阳杂用之几，察乎至小、至险、至逆，而皆天道之所必察。苟精其义⁽¹⁶⁾，穷其理，但为一阴一阳所继而成象者⁽¹⁷⁾，君子无不可用之以为静存动察、修己治人、拨乱反正之道⁽¹⁸⁾。故《否》而可以“俭德避难”⁽¹⁹⁾，《剥》而可以“厚下安宅”⁽²⁰⁾，《归妹》而可以“永终知敝”⁽²¹⁾，《姤》而可以“施命诰四方”⁽²²⁾；略其德之凶危⁽²³⁾，而反诸诚之通复⁽²⁴⁾，则统天地雷风电木水火日月山泽已成之法象⁽²⁵⁾，而体其各得之常⁽²⁶⁾，故《乾》大矣而但法其行⁽²⁷⁾，《坤》至矣而但效其势，分审于六十四象之性情以求其功效，乃以精义入神⁽²⁸⁾，而随时处中⁽²⁹⁾，天无不可学，物无不可用，事无不可为，由是以上达⁽³⁰⁾，则圣人耳顺从心之德也⁽³¹⁾。故子曰：“五十以学《易》，可以无大过矣。”《大象》，圣人之所以学《易》也。“无大过”者，谦辞也。圣人之集大成⁽³²⁾，以时中而参天地⁽³³⁾，无过之尽者也⁽³⁴⁾，圣学之无所择而

皆固执者也⁽³⁵⁾，非但为筮者言也。君子学圣人之学，未能至焉，而欲罢不能，竭才以从⁽³⁶⁾，遗其一象而即为过⁽³⁷⁾，岂待筮哉！所谓“居则观其象”也。呜呼！此孔子之师文王而益精其义者，岂求异于文王乎！神而明之⁽³⁸⁾，存乎其人，非圣人而孰能与于斯！读《易》者分别玩之，勿强相牵附，以乱《爻》《象》之说，庶几得之。

衡阳王夫之序

注释：

(1)《大象》之与《彖》、《爻》自别为一义：《大象》与《彖》、《爻》均为《周易》的内容。《周易》有《易经》和《易传》，《易传》是解释《易经》的。《易传》又有《彖》上、下；《象》上、下；《文言》；《系辞》上、下；《说卦》；《序卦》；《杂卦》共十篇，叫做“十翼”。其中的《彖》是阐发六十四卦卦辞的。《象》分为《大象》与《小象》，《大象》是对卦象和卦义的解释；《小象》是对爻位和爻辞的解释。《文言》是经师解乾、坤两卦卦爻辞的纪录。《系辞》是通论《周易》和筮法的大义，不是逐句解释经文，所以又叫《易大传》。《说卦》是说明八卦所代表的物象。《序卦》是对六十四卦排列顺序的理论说明。《杂卦》是取各卦卦名相反之义，说明六十四卦为三十二个对立面。这里的《爻》是指的爻辞。此句意为：《大象》的象辞与彖辞、爻辞所蕴含的意义是不相同的。

(2) 齟齬：上下齿不相配合。比喻意见不合，不融洽，互相矛盾。《太玄·亲》：“其志齟齬。”

(3) 晦：晦涩、艰深。

(4) 筮：占筮、卜筮。以：因为，由于。

(5) 知天之事：天，王船山讲的“天”，一般是指自然之天，但这里则是指的天命。可见，船山思想中仍保留有某种神秘主义

天命论的杂质。知天之事，推测、推知天命的事。

(6) 俟命而立命：俟，等待。俟命，等待着天命的安排。立，确立。此句意为，等待天命的安排为自己立命。

(7) 乐天知命而不忧以俟命：语出《易·系辞上》：“乐天知命，故不忧。”据船山解：“天命之无所择而施，知之则不可改其乐，盖在天者即为理，在命者即为正，天不与人同忧，而《易》肖之以诏人不忧”（《船山全书》第一册第522页。）此句意为：乐于接受（依从）天命的安排，知守性命的分限，而不会因之感到忧虑和不安。

(8) 安土敦仁而能爱以立命。安土，随安于乡土。敦仁，敦行仁厚之德。爱，这里是指仁爱之心。参看朱熹《文公易说》卷十：“安土者，随所遇而安也，敦乎仁者，不失其天地生物之心也。”“安土而敦乎仁则无适而非仁矣，所以能爱也”又说：“若自择安处，便知只有已不知有物也，此厚于仁者之事，故能爱也。”又见船山自解：“天地善爱万物，而德施无穷，随阴阴之所附丽，皆著其生成。而《易》无择于六位之贵贱险易，皆因时以奠居，奖其静而抑其躁，则无土不有天理之必尽，而健顺之化皆行焉，是体天地广大之生以治人而利物也。盖人之妨其爱而病物者，唯越位以生意欲，则自私而不恤物之利害，故《易》所重者在位，以示无土之不可安，不待施惠，而于物无伤，仁自敦矣。”（《船山全书》第一册第522～523页）故此句意为：安于所居之土，敦行仁厚之德，而能以仁爱之心为自己立命。

(9) 卦有大有小：语出《易·系辞上》：“是故卦有大小，辞有险易。”卦，指六十四卦。有大有小，指六十四卦中有的卦适用于修己治人，安邦治国，拨乱反正一类的大事，有的卦则适用日常生活的小事。参看《船山全书》第一册第518页：“‘小大’，因象而异。其系于世道之盛衰，治理之治乱，天道圣学之体用，

而象有之，则大。其他一事一物之得失，如噬嗑、颐、家人、革、井、归妹之类，则小。”又说：“卦纯则辞易，如‘潜龙勿用’‘直方大’之类，卦杂则辞险，如‘荷校’、‘噬肤’、‘载鬼’、‘张弧’之类。盖人事之不齐，务其大必谨其小，居其易抑必济其险，奉天道以尽人能，皆不可不备，而《易》皆诏之。”

(10) 情伪之感：情，真实、实情。《左传·庄公十年》：“小大之狱，虽不能察，必以情。”《孟子·离娄下》：“故声闻过情，君子耻之。”伪，虚伪、虚假。感，这里是指以心相遇。参看船山解：“‘感’者，学《易》者以心遇之。”（《船山全书》第一册第555页）。故此句可解为：以真诚的或虚伪的心与之相感。

(11) 穷天化物情之变：穷，穷究。天化，天的化育。物情，万物性情。此句意为：穷究天道化育万物性情的变化的规律。

(12) 动则玩其占：语出《易·系辞上》：“是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。”据朱熹解：“闲常理会得此道理，动时则可以此占决。”又说：“居字是总就身之所处而言，下居字是静对动而言。”（《文公易说》卷九）据船山自解则为：“‘玩’，熟求其所以然之理也。‘观象玩辞’，学易之事。‘观变玩占’筮易之事；占亦辞之所占也”“《易》因天道以治人事，学之以定其所守，而有事于筮，则占其时位之所宜，以慎于得失，而不忘忧虞，则进退动静一依于理。”（《船山全书》第一册第516页）可见，“动则玩其占”，意思是说，有所行动，便进行占筮，仔细地观察筮得的卦和爻辞的变化，并玩味其卦辞与爻辞所包含的意义。而“居则观其象”的意思则是指：在平居之时，观察各种卦象和爻象并仔细地玩味其卦辞与爻辞的含义。

(13) 尽人之事：尽，克尽。人之事，这里是指人道之事。

(14) 天德：天道的本性。

(15) 在天者即为理：天，这里的天，王船山是指由阴阳二

气氤氲而成的自然之天。理，这里是指天道变化、运行的道理或法则。船山说：“故天即以气言，道即以天之化言，固不得离乎气而有天也。”又说：“既以理言天，则是亦以天为理矣。以天为理，而天固非离乎气而得名者也，则理即气之理，而后天为理之义始成。”（《读四书大全说·孟子尽心上》）。又说：“理即是气之理，气当得如此便是理”（同上书，《孟子·告子上》）故此句可理解为：在自然界即表现为大自然事物运行的必然法则或规律。

（16）精其义：精，精通。义，意义。精其义，精通其意义。

（17）为一阴一阳所继而成象者：继，接续。船山解：“‘继’者，天人相接续之际”（《船山全书》第一册，第526页）。这里是指一阴一阳相互接续、相互消长。此句意为：为一阴一阳相互接续、相互消长而形成的各种卦象或爻象。

（18）静存动察：静以存心，动以察物。

（19）《否》而可以“俭德避难”：《否》，指否卦，否卦象征否塞不通。俭，俭损，可引申为收敛。此句意为：否卦本来象征否塞不通，但人们遇到否塞之时，可以通过收敛德行，不使外露，以避开祸难。

（20）《剥》而可以“厚下安宅”：《剥》指剥卦。剥卦象征天下处于小人当道的“剥之时”。厚，厚固。下，这里是指的下民百姓。安宅，安居。此句意为：当天下处于小人横行的“剥之时”，君子可以通过安善人民以厚固其本，从而使自己的地位得以安稳。

（21）《归妹》可以“永终知敝”：《归妹》，指归妹卦。按船山解，归妹卦象征长男人赘于少女之家，为事之有敝之象。永终，永保其终。此句意为：遇到归妹卦时，君子明知事之有敝，却情不为变，志不为迁，且能永保其终。

（22）《姤》而可以“施命诰四方”：《姤》，指姤卦。按船山

解，姤卦象征不期而遇。施命，施布命令、政令。诰，古代一种训诫勉励臣民的文告。此句意为：《姤》卦虽是不期而遇之象，却又包含可以通过施布政令，训诫劝勉臣民，使之了解、服从君上旨意的内容。

(23) 略其德之凶危：略，省略，略去。这里可引申为避开。德，这里是指卦德。此句意为：避开卦德中凶危的一面。

(24) 反诸诚之通复：反，返回。诚，实有，实在。通复，通达回复（于顺吉）。此句意为：返回到为卦德实有的能通达回复于顺吉的一面。

(25) 法象：客观事物的现象。《易·系辞上》：“是故法象莫大于天地，变通莫大于四时。”

(26) 体其各得之常：体，体会。其，这里是指的各种卦象。常，恒常。这里可引申为法则、规律。此句意为：体会各种卦象所包含的或凶危或顺吉以及由凶危转化为顺吉的法则。

(27) 法其行：法，效法。行，这里是指乾卦的健行之德。

(28) 精义入神：精研事物之微义，达到神妙的境地。《易·系辞下》：“精义入神，以致用也。”

(29) 随时处中：随时，依随时机。处中，守处中道。

(30) 上达：这里是指通过学习达到对德义或道的深刻理解。语出《论语·宪问》：“君子上达，小人下达。”邢昺疏：“本为上，谓德义也；末为下，谓财利也。”

(31) 耳顺从心：耳顺，这里是指孔子讲的“六十而耳顺”。从心，这里是指孔子讲的“七十而从心所欲，不逾矩。”以上两句出自《论语·为政》。

(32) 集大成：语出《孟子·万章下》：“孔子之谓集大成。集大成也者，金声而玉振之也。”古代奏乐，一篇为一终，亦称一成。此以古乐比喻孔子能集纳先圣之道，以成己之圣德。现在

把总结前人各家成果而加以系统化叫做集大成。

(33) 时中而参天地：时中，趋时守中。参天地，参比天地。

(35) 固执：本意为坚持不懈，亦可解为固执不变。

(36) 竭才：竭尽才能。

(37) 遗其一象即为过：遗，遗漏。象，指卦象。过，过错、过失。此句意为，遗漏了对一种卦象的观察便是过失。

(38) 神而明之：神，神妙。这里可引申为深刻透彻。明，明白，了解。此句意为对事理深刻透彻的明白了解。

今译：

《周易》的《大象》辞同《彖》辞、《爻》辞的意义自然是有区别的；用《大象》的象辞去解释彖辞和爻辞，必定会不相一致。而有的人却硬要勉强地使它们一致，这正是《易》学之所以晦涩难懂的原因。《周易》是用作占筮的，而学习《周易》义理也就存在于其中。惟有《大象》则纯粹要求人们学习《周易》的义理，而与占筮无关。占筮是属于了解天命的事。了解天命，是要遵循天命为自己立命；乐于依从天命的安排，知守性命的分限而不感到忧虑，从而安心于所居之土，敦行仁厚之德，并能以仁爱之心为自己立命。那么，六十四卦的卦象和卦辞中，有的适用于日常生活的小事，有的适用于修己治人、治国安邦、拨乱反正一类的大事；有的意味着险阻，有的意味着平易；有的象征着顺吉，有的象征着凶逆；人们从这里了解到吉凶之所在，并且明白之所以产生种种忧患的原因，于是，便按照卦象、卦德和爻位变化的启示行事，是属于吉的，便还它的吉，是属于凶的，便还它的凶；利与害的后果交相显示于人们对卦象、卦德和爻位变化的或诚或伪的内心感受，以此来穷尽天道化育万物性情及其变化规律；（此时）学习《周易》义理虽已存在于其中，但人们还须视筮占所显示的卦、爻辞的变化而有所遵从或有所违背，以便能玩

味占筮之卦所显示的枢机，趋时而动，这就是所谓“动则玩其占”（有所行动，便进行占筮，仔细地观察筮得之卦的卦辞和爻辞的变化，并玩味其卦辞和爻辞所包含的意义。）至于讲到学习《周易》所包含的义理，那是属于克尽人道的事，人们尽力发挥主观作用，使自己的行动能够符合自然的本性，这自然本性在自然界就表现为自然法则。对于自然界（和社会）无穷无尽的变化，以及由阴阳二气相杂作用而导致种种变化的枢机，人们需要进行深入的观察，要观察它们至小的变化，至险的历程，至逆的境遇，这些都是必须了解的自然法则。人们果然精深地了解各种卦象和卦德的意义，穷尽其中所包含的义理，就会懂得：凡是为一阴一阳相互接续、相互消长而形成的各种卦象和卦德，君子们都可以用来作为自己静以存心，动以察物，修习德行，治理人民，乃至于拨转乱世，反归正治之道。所以，《否》卦虽然象征否塞不通，君子却可以在否塞之时，通过收敛德行，不使外露，以避免祸乱；《剥》卦虽然象征小人当道，君子却可以实行安养人民，厚固其本的举措，以保持自己地位的稳固；《归妹》卦虽然象征长男入赘少女之家，为事之有弊之象，君子却可以用之于坚守气节，情不为变，志不为迁，并永保其终。《姤》卦虽然象征不期而遇，意味着君上与臣民心志未通，君上却可能通过施布政令，训诫、劝勉天下臣民，使之与君上心志相通，同心同德。所有这些，都是避开卦象、卦德中所包含有的凶危趋向的一面，使之返回到为卦象、卦德所实有的能以通达回复于顺吉的一面。（推而广之，）那么，对于天、地、雷、风、电、木、水、火、日、月、山、泽等各种物象及其变化，也都应该注重体会其各自固有的种种（或大或小、或险或易、或顺或逆的）发展趋势。所以，乾道广大，只效法其健行之德；坤道至顺，只效法其柔顺之势。分别审察六十四卦的性情，以探求运用它们的功效，从心灵

深处深刻把握它们的本性，在行动上做到依随时机，守处中道，那就会是：没有什么天道不可以学习；没有什么事物不可以利用；没有什么事情不可以有所作为。由此再上达，便能进到圣人“六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩”的崇高德行了。所以孔子说：“五十岁学习《周易》，可以不犯大的过失了。”《大象》是圣人所以学习《周易》义理的书。“不犯大的过失”，是圣人谦逊之词。圣人集易学之大成，以趋时守中的德行，与天地相参比，他们是尽可能避免过错的；对于《周易》这样的圣学，君子们无庸选择而都必须予以坚持，这一点，并不只是对占筮者而言的。君子们学习圣人之学，尚未达到极其精深的境界，想要停止也不可能，于是，便竭尽自己的才能去依随《周易》的圣学之教，哪怕是遗漏了一种卦象也会认为是一种过失，又何须等待占筮呢？这就是所谓“居则观其象”（平居之时，应观察各种卦象和爻象，并仔细玩味其卦辞与爻辞的含义）。唉！这正是孔子以文王为师，而又要求更加精深地发明《周易》的义理；这难道是孔子想要与文王有所区别吗？对《周易》的义理能深刻透彻地明白了解，在于人的努力，然而，不是圣人又怎能做到这一点呢？研读《周易》的人应该把占筮与义理分别加以研究，而不能将二者勉强地附会在一起，以致搞乱了爻辞与《大象》辞的意义，那样，才算是真正懂得《周易》了。

乾䷀⁽¹⁾

天行健⁽²⁾，君子以自疆不息。

船山解：

“以”，用也，体此卦之德以为用也。道一而用之殊，所谓“同归而殊途，一致而百虑”也⁽³⁾。“乾以易知，坤以简能”⁽⁴⁾，

同归一致也。六十四象⁽⁵⁾，因象以成德⁽⁶⁾，因时位而成象⁽⁷⁾，时措之宜⁽⁸⁾，各有所用，殊途百虑也。以博济为行，健于载物而不知息⁽⁹⁾，其流为释、墨⁽¹⁰⁾，不知用乾者也。以推移为势⁽¹¹⁾，顺以自息而不能疆，其流为庄、列⁽¹²⁾，不知用坤者也。推此而言，乾坤失用，则咎吝及之⁽¹³⁾，况他象乎！子曰：“加我数年，卒以学易，可以无大过”⁽¹⁴⁾，知所用之谓也。“耳顺”则各知所适⁽¹⁵⁾，“不逾距”则于我皆安其止⁽¹⁶⁾，而后可以远过。故易者圣学之大用，非极深研几以通志成务⁽¹⁷⁾，其孰能与哉？纯而纯用之⁽¹⁸⁾，杂而杂用之⁽¹⁹⁾，隆而隆用之⁽²⁰⁾，污而污用之⁽²¹⁾。天地有此象，则有此道，君子以此道而应此理，各体其宜，而后同归一致，非执一而废百⁽²²⁾，斯圣学所以善用天德也⁽²³⁾。

六十二象自乾坤而出⁽²⁴⁾，象有阳，皆乾之阳也，象有阴，皆坤之阴也。学易者所用之六十二德，皆修己治人之事，道在身心，皆“自疆”之事也，道在民物，皆“载物”之事也。“自疆不息”非一德⁽²⁵⁾，“厚德载物”非一功⁽²⁶⁾。以“自疆不息”为修己之纲，以“厚德载物”为治人之本，故曰：“乾坤者其《易》之门户”，道从此而出，德从此而入也。

苍苍者无正，浩浩者无极，天不可以体求也⁽²⁷⁾。理气浑沦⁽²⁸⁾，运动于地上，时于焉行，物于焉生，则天之行者尔⁽²⁹⁾。天体不可以人能效，所可效者，其行之健也。唯异端强求肖天体，而君子安于人道而不敢妄。乾道大矣，君子仅用之于“自疆不息”，不敢妄用之也。妄用者为妄人⁽³⁰⁾。

自少至老，为而不倦，初、上之行也⁽³¹⁾。自穷而达，不失不离⁽³²⁾，二、五之行也。自危而安，不变其塞⁽³³⁾，三、四之行也。君子于道周徧省察，知其宜于修身之用，以之去私，期乎必净⁽³⁴⁾，以之复礼，期乎必纯，以之尽心⁽³⁵⁾，期乎必至，斯乃如天之自健其行，而不于事物见健焉。“品物流形”⁽³⁶⁾，非天之有

意也。“万国咸宁”，非君子之有心也。道大而用之以约⁽³⁷⁾，所以为无妄，无妄则诚矣⁽³⁸⁾。

阳气奋兴，自下而起，“自疆”之道也。乾体已成，因而重之，不舍期健，至于上而无间，“不息”之几也⁽³⁹⁾。

太虚无健⁽⁴⁰⁾，其“行健”也，君子无疆，唯“自疆”也。

注释：

(1) 乾：这是指的卦名，乾卦是《周易》六十四卦的两个本源卦之一。“乾”在这里是指的天和天道，及其性情。参见二程解：“乾者，天之性情”，“夫天，专言之则道也。”（《二程集》第三册，第695页）。船山也解释为：“天者象也，乾者德也，是故不言天而言乾也”（《船山全书》第一册，第821页）。不过船山从气本论出发，进而把乾解释为能与坤阴之气结合化变万物并能舒张流行于万物之中以及万物之外的乾阳之气：“乾，气之舒也，阴气之结，为形为魄，恒凝而有质。阳气之行于形质之中外者，为气为神，恒舒而毕通，推盪乎阴而善其变化，无大不屈，无小不入，其用和煦而靡不胜，故又曰‘健’也”（同上书，第43页）。

(2) 天行健：这是指乾卦的卦德，乾卦象征的是天道运行的健行不已。参见朱熹解：“天一而已，但言天行，则见其一日一周，而明日又一周，若重复之象，非至健不能也。”（《周易本义》第47页）。又见二程解：“乾道覆育之象至大，非圣人莫能体，欲人皆可取法也，故取其行健，至健固足以见天道也。”（《二程集》第三册，第698页）又船山自解也为：“变乾言‘健’，健即乾也。”“纯乾之卦，内健而外复健（按：指乾卦的内卦、外卦都是乾），纯而不已，象天之行。”（《船山全书》第一册，第55页）。

(3) “同归而殊途，一致而百虑”：这是说，人们行事采取不

同的方法，经由不同的道路，但最终都可归结到一个共同的原则；人们思考问题从一个共同的原则出发，必须考虑到各种各样的特殊情况。

(4)“乾以易知，坤以简能”：这是《周易·系辞上》中提出的宇宙万物生成的基本原理之一。意思是说：乾阳之气具有最初生起万物的功用，这道理是平易而容易为人们了解的；坤阴之气具有作成万物的效能，这事情是简单而容易为人们所顺从和效法的。参看《二程集·经说卷第一》：“乾当始物，坤当成物。乾坤之道，易简而已。乾始物之道易，坤成物之能简。平易，故人易知；简直，故人易从。易知则可亲就而奉顺，易从则可取法而成功。”（《二程集》第四册，第1027页）。又，《船山全集》第一卷：“此言乾坤者，指二卦之全体而言也。在知曰‘易’，理有难易；在能曰‘简’，事有繁简。”（《船山全集》第一卷，第511页。）

(5)六十四象：指《周易》六十四卦的卦象。

(6)因象以成德：因，依据。因象以成德，依据卦象而形成的卦德。

(7)因时位而成象：时位，指每卦的六爻各自所处的时位。《周易》认为。六十四卦的每一卦分为上卦与下卦，同时又把初爻、二爻定为地位，三爻、四爻定为人位，五爻、上爻定为天位。阳爻与阴爻在各卦中所处的位置有当位与不当位之分，和处中位与不处中位之别，以及爻与爻之间相应与不相应之异。一般地说，当位为吉，不当位为凶；中位为吉，不处中位为凶；相应为吉，不相应为凶。不仅如此。《周易》还主张趋时说，认为卦象的吉凶，不只看各爻所处之位，还会因所处的时机不同而不同。比如同是当位，不一定是吉，适时的则吉，失时的则凶。（参看朱伯崑：《易学哲学史》上册，第55页）。此句意为，依据

每卦六爻所处的时位而形成或吉或凶的卦象。

(8) 时措：应时采取措施。

(9) 健于载物而不知息：健，指健行。载物，承载万物。全句意为：乾卦的卦德是能承载万物健行不已而不知止息。

(10) 流为释、墨：释，指佛教。这里是指佛教宣扬无条件地普渡一切众生。墨，指墨子。这里是指墨子主张无差等的“兼爱”说。全句意为：流于佛家宣扬无条件地普渡众生和墨子主张无差等“兼爱”的说教。

(11) 以推移为势：指被动地随势而动。

(12) 流为庄、列：庄，指庄子。列，指列子。这里是指流于庄子鼓吹的放任无为和列子宣扬的放任自然的说教。

(13) 咎吝：咎，灾祸，罪责。吝，耻辱。《后汉书·张衡传》：“得之不休，不获不吝。”

(14) 卒以学易：卒，结束，完结。此句意为：把《周易》学完。

(15) “耳顺”：此语出自《论语·为政》：“吾十有五，而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩”。“耳顺”，按郑玄注：“耳闻其言，知其微旨”。意思是指：听了别人讲的话，能理解和把握别人意见包含的深刻要旨。

(16) “不逾矩”：不逾越规矩、法则。

(17) 极深研几，通志成务：船山在《思问录》中曾作过解释：“极深而研几，有为己、为人之辩焉。深者，不闻不见之实也。几者，隐微之独也。极之而无间，研之而审，则道尽于己而忠信之。忠信之，则志通而务成，为己之效也”（《船山全书》第十二卷，第417页）。又，船山解释“通志”为通天下之志。他说：“通天下之志，所以穷理也”（同上书，第281页）。因此，

这句话可解释为：不间断地审慎研究事物的内在本质和根本道理，以通天下之志，成就自己的事业。

(18) 纯而纯用之：纯，这里是指乾德或坤德之纯。此句意为：用纯乾之德或纯坤之德。

(19) 杂而杂用之：这里是指对乾德和坤德相杂而用。

(20) 隆而隆而之：隆，隆重、盛隆。此句意为：将乾德或坤德用之于盛隆之世或隆重的事业。

(21) 污而污用之：污，污浊。这里是指污浊之世，即乱世。此句意为：将乾德或坤德用之于乱世。

(22) 非执一而废百：“一”，这里是指具有普遍意义的常道，这是必须始终坚持的。“百”，这里是指面对多种多样的事物和实际情况，必须相机采取的不同举措。此句意为：不能只坚持常道的普遍原则而否定面临不同事物、不同情况所应采取的多种多样的权宜举措。参看焦循对《孟子·尽心上》“所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也”一语注：“所以恶执一者，为其不知权，以一知而废百道也。”

(23) 天德：即天道，王船山所谓的“天”，一般是指自然之天，故“天德”可解释为自然法则。

(24) 六十二象自乾坤而出：《周易》六十四卦以乾、坤两卦为基本卦，其他六十二卦及其所表征的卦象都是由乾、坤两卦引申出来的，都是由乾阳坤阴参伍错综变易产生的。

(25) 自疆不息非一德：一德，德行的一种表现。此句意为：“自疆不息”的德行不是只有一种表现。

(26) “厚德载物”非一功：厚，指地之深厚、厚重。载物，容载、长养万物。此句意为：大地以厚重之德容载、长养万物。参看《二程集》：“地厚而其势顺倾，故取其顺厚之象，而云地势坤也，君子观坤厚之象，以深厚之德，容载庶物。”（《二程集》）

第三册，第708页）又，船山解：“厚，谓重坤象之厚。”（《船山全书》第一册，第76页）。

（27）无正：正，这里是指正朔的“正”，即一年的开始。引申为开始、开端。无正，没有开始，没有开端。

（28）天不可以体求：体，这里是指形体。此句意为：天是不可以求得它的形体的。

（29）理气浑沦：浑沦，犹“囿囿”。《列子·天瑞》：“气形质具而未相离，故曰浑沦，浑沦者，言万物相浑沦而未相离也。”此句意为：理与气是浑沦结合在一起的。

（30）则天：则，效法。《诗·小雅·鹿鸣》：“君子是则是效”。则天即是效法天。

（31）妄人：妄，胡乱。妄人，即无知妄作的人。《荀子·非相》：“妄人者，门庭之间，犹诬欺也，而况于千世之上乎。”

（32）初、上之行：这里是指，乾卦从初九爻到上九爻，反映事物生长自少到老的过程。

（33）不失不离：这里是指乾阳之气始终健行，不失不离，为而不倦。

（34）不变其塞：塞，充实。这里是指充实德行。《尚书·虞书》：“温恭允塞”。孔颖达疏解曰：“温和之色，恭逊之容，由名门远达，信能充实上下”。又船山自解为：“不以小人之顺己而变其塞”（《船山全书》第一册，第150页）。不变其塞，不论是处于何种境遇都不改变其充实的德行。

（35）期乎必净：期，期望，引申为要求。此句意为：要求必须纯净。

（36）尽心：尽，扩展、发挥。心，这里是指人所本有的恻隐（仁）、羞恶（义）、辞让（礼）、是非（智）之心。尽心，即尽极其心，充分扩展、发挥人所固有的仁、义、礼、智四端之

心。参看焦循对《孟子·尽心上》“尽其心者，知其性也”一语注：“性有仁义礼智之端，心以制之，惟心为正，人能尽极其心，以思行善，则可谓知性矣。”

(37) 品物流形：品物，各类事物。流形，指自然的理气流行于万事万物中。参看船山解：“品物，物类不一，而各成其章之谓。流形，理气流行于形中也。”（《船山全书》第一卷，第52页）。

(38) 道大而用之以约：道大，这里是指乾道覆盖面和作用的广大。约，简约。此句意为：乾道的覆盖面和作用极其广大，人们只能简约的运用其“健行不已”这一点。

(39) 无妄则诚：无妄，这里是指不妄想，不妄为。诚，实也，这里是指实实在在地符合天道。此句意为：人们只要不妄想，不妄为，就能使自己的言行实实在在的符合天道。

(40) 几：枢机、关键。

今译：

“以”的意思是“用”，这里是说要体会乾卦的卦德来加以应用。天道——自然的根本法则是一个，而其应用则各有不同。这就是人们所常讲的“同归而殊途，一致而百虑”（人们行事采取不同的方法，经由不同的道路，最后都可归结到一个共同的原则；人们思考问题从一个共同的原则出发，但必须虑及到各种各样的特殊情况）。“乾以易知，坤以简能”，是讲《周易》所揭示的各种道理最终都归结到乾健坤顺这一“易简”的共同道理。而六十四卦所代表的各种物象；因各卦所代表的物象不同而形成不同的卦德；因各卦爻所处时位不同而形成不同的卦象和爻象；以及人们因各个卦爻所处时位不同而采取应时适宜的举措及其所产生的不同作用。这些又表明《周易》所揭示的道理，具有“殊途”和“百虑”的多样性特点。有的人以博爱济众作为行为的准

则，孜孜不倦地要施惠于一切人和物而且不知止息，终于流入了佛家“救渡一切众生”和墨子无差等“兼爱”的说教，这是不懂得应用乾德的表现。有的人一味只知就着形势的推移而推移，只知顺势而息却毫无自疆之心，以致流入了庄子、列子顺其自然、放任无为的说教，这是不懂得应用坤德的表现。由此类推，可见，仅仅是对乾、坤两卦卦象之德应用不当，便会招来灾祸和耻辱，更何况对其他卦象的应用呢？孔子说：“再给我数年时间，让我把《周易》学完，便可以不再犯大的过失了。”这也是就善于应用《周易》原理而言的。“耳顺”——听了别人讲话便能理解和把握别人意见的要旨，并能知道自己应该采取哪种意见最为适宜；“不逾距”便能使自己的行为自觉地控制在法规、制度的范围以内，从而可以远离过失。所以，《周易》是属于圣学的大用，不是极其深刻审慎研究事物内在本质和根本道理，以通达天下人之志趣，追求事业成就的人，谁又能学好、用好它呢？（真正把握了《周易》要旨的人，就会懂得）对于《周易》的应用应根据不同情况而灵活多样，有时需要用它的纯乾或纯坤之德；有时需要乾德与坤德相杂而用；有时需要以庄重积极的态度，用之于兴盛的盛世；有时则要以权宜之法用之于乱世。《周易》乾卦坤卦反映天地之象，天地有此象便有隐含在象中的普遍法则，君子根据这普遍法则体验出与之相适应的道理，并在不同的实践中分别体验出应该采取的适宜举措，最终又会归结到对普遍法则的确证上来（这便是应用《周易》的真实过程）。坚持《周易》的普遍原则而不是要“执一而废百”——只坚持常道的普遍性而否定在面临不同事物、不同情况时所应采取的多种多样的适宜举措，这正是精通圣学之人善于运用“天德”——自然法则的表现。

《周易》六十四卦，自屯、蒙而下的六十二卦卦象都是从乾坤两个基本卦引生而出的。六十二卦的卦象中，所有的阳，都是

乾的阳，所有的阴，都是坤的阴。学习《周易》的人所用的六十二卦的卦德，都是属于修养自己，治理庶民的事。其中的法则用之于修养自己的身心，都是属于如何“健行不已”的“自彊”之事；用之于治理庶民，对待事物，都是属于如何以深厚的德行，容载万物的事。“自彊不息”的精神不是只有一种表现；“厚德载物”的原则，也不是只表现为一种功能。要以“自彊不息”的精神作为修养自己身心的总纲，以“厚德载物”的原则作为治理人民的根本。所以说：“乾坤两卦是整个《周易》六十四卦的门户”，一切自然法则——道，都是从这里产生的，而人们的“德”——认识的提高，德行修养的完善，也都是从这里入门的。

由太虚之气充盈着的天，苍苍茫茫，是没有起始的，它浩浩渺渺，也没有边际。“天”是不能以形体求的。理与气浑合，流行于大地，由之而四时运行，由之而万物生长，这些都是效法“天”的“健行”之德的表现。人的能力是不可能完全比效于“天”之体的，所可比效的，只是“天”的“健行”之德，只有那些鼓吹异端邪说的人才勉强要求人们比效天的形体，而君子们则只安于修己治人之道，而不敢胡来。乾卦化生天地万物的法则，其覆盖面和功效都是极其广大的，君子只用它的“自彊不息”的一德，而不敢乱用其他，否则，就会成为一个无知妄作的人。

从乾卦的卦体来看，从初九爻到上九爻，反映了万物生长“自少到老”的过程，在这过程中，乾阳之气始终健行，“为而不倦”。自九二爻到九五爻，表现事物的发展有一个“自穷而达”的经历，而无论是“穷”，是“达”，乾卦的健行之德都是始终“不失不离”的。自九三爻到九四爻，则反映事物的发展将经历由危转安的曲折，在这曲折阶段中，乾阳之气依然健行不止，不会因之而改变其充实的健行之德。君子对乾卦所表现的法则进行

周详的考察，知道它最适宜于修身之用。（具体地说，就是：）用它去革除私欲，“健行”不已，务求尽净；用它去恢复礼仪，“健行”不已，务求纯正；用它去扩展、发挥人本有的仁、义、礼、智四端之心，“健行”不已，务求达到心灵净化的境界。这些就像是“天”的自健其行一样，是发自主观内心孜孜不倦的修养活动，而不一定要在客观事物中才能见到“健行”之德。理气流行于自然界各种品类的事物之中，（使之得以存在和发展，）这并不是天的有意造化的结果；天下太平，万国安宁，也不是君子只要有心，便能如此的。天道的覆盖面和作用极其广大，人们只用其“健行不已”这一点于修己的功夫，所以便不是妄求，不是要求便能收到实实在在的效果。

乾阳之气，自初九爻奋兴而起，便是行的“自彊”之道，乾卦的卦体已经形成，再发展为重卦，“不舍其健”，这其中便蕴含着“不息”的枢机啊！

太虚之气是无所谓“健”的，说它“健”是指它运行不已的“健”。君子没有什么可“彊”的，惟有“自彊”才是可取的。

坤䷁ (1)

地势坤⁽²⁾，君子以厚德载物⁽³⁾。

船山解：

六阳既纯，上升而为天；六阴自纯，下降而为地。地之顺，地之“势”也，因以为“德”，中无不虚⁽⁴⁾，自得之数无不约⁽⁵⁾，斯以受物为量矣。夫子之于父，且有幹蛊⁽⁶⁾。臣之于君，且有匡救，非必顺也。唯物之资我以生者⁽⁷⁾，已而各有其志欲，各有其气矜⁽⁸⁾，积以相加而不相下，则可顺而不可逆。乃君子之顺物，厚其德而已矣⁽⁹⁾。物气之悍，不能俱靡⁽¹⁰⁾，而但载之以敬；物

志之盈，不能屈徇⁽¹¹⁾，而但载之以恕⁽¹²⁾。无不敬而终身于恕，所谓“直方”⁽¹³⁾，所谓“通理”也。若夫欲张固翕，欲取固与，则“坚冰”之隐惹矣⁽¹⁴⁾；固翕乃张，固与乃取，则疑阳之“龙战”矣⁽¹⁵⁾。君子奚取焉！

注释：

(1) 坤：卦名。坤卦是《周易》六十四卦中的另一个本源卦，它与乾卦相结合，以乾卦为主导，相综相错，演化出其他六十二卦。参见船山解：“周易并建乾坤为大始，以阴阳至足者统六十二卦之变通”（《船山全书》第一册，第43页）。坤在这里的意思是柔静而贞顺。参见二程解：“坤则柔顺而贞”（《二程集》第三册，第706页）。船山亦解为：“隤然委顺之谓坤，阴柔之象也。此卦六爻皆阴，柔静之至，故其德为坤。”（《船山全书》第一册，第74页）

(2) 地势坤：是指大地厚实而其走势渐次倾向于低下，呈柔顺之象。这正是象征坤卦之德。参见二程解：“地厚而其势顺倾，故取其顺厚之象，而云地势坤也。”（《二程集》第三册，第708页）船山解亦为：“势，形之势也，地形高下相积，而必渐迤于下，所处卑，而物胥托于其上，皆大顺之象也。”（《船山全书》第三册，第78页）

(3) 君子以厚德载物：厚德，深厚之德或宽厚之德。载物，容载万物（包括人）。参见二程解：“君子观坤厚之象，以深厚之德，容载庶物。”（《二程集》第三册，第708页）又据船山解：“君子体坤之德，顺以受物，合天下之智愚贵贱，皆顺其性而成之，不以己之所能责人之不逮，仁礼存心，而不忧横逆之至，物无不载也。”（《船山全书》第一册，第78页）。此句意为：君子们体验坤卦之德，以深厚的德行，顺从事物的本性，促成它们的成长。

(4) 中无不虚：这里是指阴爻卦画的中间是虚。

(5) 自得之数无不约：约，俭约，引申为约小。《周易》阴阳二爻之数，阳爻为九，阴爻为六，相比而言，阴爻之数约而小，所以说是自得之数无不约。

以上两说可参看《船山全书》第一卷，第45页。船山说：“阴，左一、右一，中缺其一”。又说：“阴聚而吝于用，则虽重浊，而中固益以受阳之施，故象数皆有歉而俭于六。”

(6) 幹蛊：儿子能承担父亲所不能承担的事，亦即儿子的能力超过父亲。孔颖达疏“……幹父之蛊”曰：“以柔巽之质，幹父之事，能承先轨，堪其任者也。”

(7) 物之资我以生者：物，事物，这里主要是指人类赖以生存的食物。资，资助、提供。此句意为：人们吃了各种赖以生存的食物，将对人的志欲和气质产生影响。

(8) 气矜：气，气禀，气质。矜，坚持。气矜，指人们固有而不易改变的气质。

(9) 厚其德：厚，重厚。厚其德，是指君子应养成重厚的德行。

(10) 靡：倒伏。

(11) 屈徇：曲从。

(12) 恕：宽恕。

(13) 直方：正直而端方。

(14) “坚冰”之隐：语出《易·坤》：“初六，履霜坚冰至”。其本意是说，人们踏着薄霜便可预知必将导致寒冬坚冰的到来。亦即船山所说：“坚冰之至；霜所必致”（《船山全书》第一册，第78页）。这里所谓“坚冰之隐”是比喻人们在“翕”（欲张固翕）和“与”（“欲取固与”）的背后，隐伏着杀机行将到来的阴谋。

(15) 阳之“龙战”：这里是指阴极盛而出现与阳（龙）的抗争，其结果将是两败俱伤。参看《二程集》：“阳大阴小，阴必从阳。阴既盛极，与阳偕矣，是疑于阳也，不相从则必战。卦虽纯阴，恐卦无阳，故称龙，见其与阳战也。”又说：“阴既盛极，至与阳争，虽阳不能无伤，故其血玄黄。”（《二程集》第三册，第713页）。又船山解“龙战于野”一句说：“坤六阴毕现，则六阳皆隐而固在；此（按：指阴）盛而已竭，彼（指阳）伏而方兴，起而交战，所必然矣。”又说：“阳之战阴，道之将治也，而欲而奋起于涸阴之世，则首发大难，必罹于害。”（《船山全书》第一卷，第82页）。

今译：

乾卦六爻纯阳之气，上升作用便形成了天；坤卦六爻纯阴之气，下降作用便凝聚为地。地之顺，表示大地由高至低的固有之势，因而形成坤顺之德。阴爻的卦画是中间虚，与阳爻的数为九相比，阴爻之数是六，足见其自得之数无不简约，这些都表现出坤德具有顺受事物的本性和容纳万物的气量。然而（从实际生活中来看），儿子对于父亲，也有既继承父辈的事业又有超越父辈之处；臣子对于君上，有既秉承君上旨意行事，又有能匡救君上过失之处，他们并不是完全顺从的。惟有那供养人类生存的各种食物，它们在“资我以生”的过程中，使人们形成各自的志趣和欲望，也形成各自的气质和性格，这些不同的志趣、欲望、气质、性格，只会一天天积累、增强，而不会减弱，因而对于它们，便只可顺，而不可逆。君子所讲的“顺物”，不过是指以宽厚的心怀，尊重事物的本性（德）罷了。事物具有强悍之气，不能把它们都给压伏，便以庄敬的态度容载它们；事物的志欲很充盈，不能要求它们都曲从，便以宽恕的态度容载它们。对事物采取庄敬的态度而且终身实行宽恕之道，这便是君子行事不妄动、

不超越的所谓“直方”，也就是所谓“通理”——通达事物之理。至于老子讲的“欲张固翕”、“欲取固与”，那是在“翕”和“与”的后面隐伏着杀机将要到来的阴谋；而那些鼓吹“固翕乃张”、“固与乃取”的人，则怀疑他们是鼓动人们在阴气极盛，阳气方萌之时，首发大难进行必将招致两败俱伤的“龙战”，这些都是君子们所不可取的。

屯䷂

云雷屯⁽¹⁾，君子以经纶⁽²⁾。

船山解：

“云”上而凝，“雷”动而奋，踌躇满志而果于为之象也。“经纶”者，君子开物创治之大业也⁽³⁾。不凝如云，不足以行。不奋如雷，不足以断。未为之先，无绸缪深厚之心⁽⁴⁾，方为之际，无震迅发起之气，无以取不秩不叙之天下分合而使之就理⁽⁵⁾。若夫当守成恭己之世⁽⁶⁾，忧物之不必忧，为事之不可为，郁蒸躁迫⁽⁷⁾，求试其才，非能用屯者也。

注释：

(1) 云雷屯：这是解释屯卦的卦象与卦德。屯卦的上卦为坎、为水，下卦为震、为雷，有水升天上，雷震地下之象。然而，现在上卦的坎却不表现为水，而是表现为云；云虽可以成水（雨），却尚未成水，所以便说是“屯”。“屯”是指的卦名，它在这里的意思是“屯难”即某种事物处于初始难生的状态。“屯者，物之始生也。”（《周易·序卦》）参见二程解：“坎不云雨而云云者，云为雨而未成者也。未能成雨，所以为屯。”（《二程集》第三册，第715页）。又见船山自解：“坎不言水而言云者，当屯之世，阴阳初交，雨未即降，所谓‘屯其膏’也。”（《船山全书》）

第一册，第94页）。

(2) 经纶：经，这里是指清理分别事物的头绪。纶，这里是指在清理头绪的基础上加以组合。因此经纶也即是策划经营。参见二程解：经纶者，“经纬，纶缉，谓营为也”（《二程集》第三册，第715页）。又见船山解：“‘经’者，理其绪而分之，‘纶’者，比其绪而合之”（《船山全书》第一册，第94页）。

(3) 开物创治：开物，开发人力物力。创治，创立太平治世。

(4) 绸缪：这里是指未雨绸缪，比喻事先做好准备工作。见《诗·豳风·鸛鸛》：“迨天之未阴雨，彻彼桑土，绸缪牖户。”

(5) 不秩不叙：叙，同序。不秩不叙，就是指混乱没有秩序。

(6) 恭己：以端正严肃的态度约束自己。《论语·卫灵公》：“无为而治者，其舜也欤？恭己正南面而已矣。”

(7) 郁蒸：闷热。《玉台新咏·近代吴歌》：“郁蒸仲景月，长啸北湖边”。

今译：

云升于天便会凝聚，雷一发动便奋然而起。此卦表示人们行事踌躇满志，行动果断之象。“经纶”，是君子开发各种人力物力，创立太平治世的大业。此时君子的思虑如果不是像云一样的凝聚集中，便不足以行事；如果不是像雷一般的奋然兴起，便不足以断事。君子的行动，如果事先没有“未雨绸缪”的深刻详尽思考，而一旦付诸行动时，又没有雷霆万钧，迅速发起的气魄，是不可能将秩序混乱的天下，分合而使之就理的。至于君子处于端庄严肃修养自己的守成时期，却忧虑那无需忧虑的矛盾，做一些实际上是做不到的事情，心情郁烦而急躁，企求一试自己的才能，这些人是不能运用屯卦之象的。

蒙䷃

山下出泉⁽¹⁾，蒙⁽²⁾，君子以果行育德⁽³⁾。

船山解：

“泉”方出山，去江海远矣。不疑其远，百折必达，其行“果”矣⁽⁴⁾；果则天下无不可成之行也。抑泉沅之出⁽⁵⁾，或在平陆⁽⁶⁾，其流易竭；蕴畜之于山，涓涓混混⁽⁷⁾，不息不迫，则行虽果而居之有余。君子体斯为“养蒙”⁽⁸⁾，为“发蒙”⁽⁹⁾，果育相资，行成而德不匮⁽¹⁰⁾，则善用蒙者也。

注释：

(1) 山下出泉：这是解释蒙卦的卦象。蒙卦的下卦为坎、为水，上卦为艮、为山，故有“山下出泉”之象。

(2) 蒙：卦名，象征事物生长处于幼稚时期所表现的蒙稚或蒙昧的状态。《周易·序卦》：“蒙者蒙也，物之稚也。”又据二程解：“物始生稚小，蒙昧未发。”（《二程集》第三册，第718页）。据船山解则为：“‘蒙’者，草卉丛生之谓，晦翳而未有辨也。”“鸟兽之生，得慧最夙，及长而渐流于顽戾，唯人之方童，蒙昧无识，理未曙而欲亦有所闲止而不知纵。”（《船山全书》第一册，第99页）。

(3) 君子以果行育德：果行，行动果决。育德，养育德行。参见二程解：“君子观蒙之象观其出而未能通行，则以果决其所行；观其始出而未有所向，则以养育其明德也。”（《二程集》第三册，第720页），又见船山自解：“君子之行成于勇决，而德资于涵养。”（《船山全书》第一册，第101页。）此句意为：君子观蒙之象，果决行动，养育德行。

(4) 果：这里作果决、勇决解。

(5) 抑：抑或、还是。《论语·学而》：“求之与，抑与之与？”

(6) 平陆：这里是指平川陆地。

(7) 涓涓混混：涓涓，水流很小。混混，水流混浊，形容水流很大。

(8) 养蒙：养，养育、教育。蒙，蒙昧无知。这里的“养蒙”，是指养育童蒙，即教养蒙昧无知的儿童。参看船山解蒙卦卦辞一段：“唯人之方童，蒙昧无识。”（《船山全书》第一册，第99页）。

(9) 发蒙：启发蒙昧。《礼记·仲尼燕居》：“三子者，既得闻此言也于夫子，昭然若发蒙矣。”

(10) 匱：匱乏。

今译：

泉水刚刚由山中流出，距离江河海洋还十分遥远，然而，它却不因其远而有所疑虑，虽经百折曲回也必定要到达目的地，它的行动是非常果决的。行动果决，天下便没有办不成功的事。假如泉水的源头是处于平川陆地，水流便容易枯竭；但如其源头是蕴藏蓄积在高山之中，那么，其水流向下，时而小时而大，既不止息也不急迫，尽管其行动果决，其源头之水依然会绰绰有余。君子们体会此卦卦象，可以应用于教养童蒙或启发蒙昧，既要果敢决断，又要不急不迫，毫无止息的耐心培育，二者结合，便会行事有成而德行亦无所匮乏。这才是善于应用蒙卦之象啊！

需 ䷄

云上于天⁽¹⁾，需⁽²⁾，君子以饮食宴乐。

船山解：

“云上于天”而不雨，期过，则虽雨而不济物之用⁽³⁾，故曰：“需者，事之贼也。”其唯饮食宴乐乎！可以饮食，可以宴乐矣，而犹需之，得则享之而无惭，不得则抑不害廉。酒清肴乾⁽⁴⁾，终日百拜，而后举逸逸之酬⁽⁵⁾；后天下以乐，而后鼓乐田猎，民皆欣欣以相告，是君子以之特异于小人。舍此未有用需者也。

注释：

(1) 云上于天：这是解释需卦的卦象。需卦的上卦为坎、为水、为云，下卦为乾、为天，故有“云上于天”之象。

(2) 需：卦名，需在这里的意思是指的须待。二程解：“需者，须待也。以二体言之，乾之刚健上进，而遇险未能进也，故为需待之义。”又说：“君子观云上于天，需而为雨之象，怀其道德，安以待时，饮食以养其气体，宴乐以和其心志，所谓居《易》以俟命也。”（《二程集》第三册，第723、724页。）又据船山自解为：“‘需’，缓而有待也。”“险在前，不容不有所待而后济”（《船山全书》第一册，第105页、106页。）不过，他又认为，在通常情况下，君子无所用需。他说：“云升而未降为雨，故为‘需’。需者，事之贼也，君子敏则有功，无所用需。”（同上，第107页）。

(3) 济物之用：济，有益、有利。此语意为：对万物生长的有益作用。

(4) 酒清肴乾：酒清，指清香的酒。肴，肴肉，腌制的肉品之一。肴乾，指很乾的美味腌肉。

(5) 酬：这里可解为劝酒。郑玄：“先自饮，乃饮宾，为酬。”

今译：

云上于天却迟迟未雨，一旦过了时节，虽然下雨，对万物的

生长也无济于事了。（这正是需卦之象。“需”的意思是行动迟缓、等待观望）所以说：“需”是最坏事的。然而，惟有饮食宴乐，却可以应用需卦之象的哩！（由于人们付出了努力）本该是可以饮食，可以宴乐一番了，但却行动迟缓，而非迫不及待；得了它可以问心无愧，得不到它，也不因此而损害自己的清廉。虽然有清香的美酒、美味的腌肉陈设于前，却还是要先终日拜见各方（忙于公务），然后才举起酬酢的酒杯，享受安逸之乐。这种后天下人之乐而乐，这种经历艰辛奋斗获得成就之后再享受鼓乐田猎之乐的作风，（会受到人民的欢迎）人民会欢欢喜喜地相互传告。这正是君子之特别有异于小人的地方。除了饮食宴乐这件事以外，其他的事情是不能用需卦之象的。

讼䷅

天与水违行⁽¹⁾，讼⁽²⁾，君子以作事谋始。

船山解：

人与已违则讼人，道与欲违则自讼⁽³⁾。君子之用讼也，不以讼人而以自讼，善于讼矣。虽然，事之向成⁽⁴⁾，欲妨于道而始愧，害生于利而始悔；愧悔生患恐⁽⁵⁾，患恐生妄动，未见自讼之为益也。作事之始，两端之谋⁽⁶⁾，皆似可行，必意交争⁽⁷⁾，辨其贞胜⁽⁸⁾，是非得失较然画一⁽⁹⁾，天高水流不相胶鬲⁽¹⁰⁾，无愧无悔，乃以坦然行于至正而不疑。

注释：

（1）天与水违行：这是解释讼卦的卦象，讼卦的上卦为乾、为天，下卦为坎、为水，天上升，水下流，故有“天与水违行”之象。

（2）讼：卦名。讼在这里的意思是指与人争辩。参看《二程

集》：“讼者，与人争辩。”（《二程集》第三册，第727页。）又，船山解：“凡势位不相敌，而负直以相抗，怀险以求伸，则讼。”（《船山全书》第一册，第111页）。

（3）自讼：自己内心的争辩，即自我反省。

（4）事之向成：向，趋向。成，完成。此句意为：一件事即将完成。

（5）患怱：患，愤怒。怱，怨恨。

（6）两端之谋：两端，对立或相反的两端。谋，计谋，谋划。此句意为：两种对立的或相反的计谋或谋划。

（7）心意交争：心意，心思。交争，交相争斗。此句意为：心思中两种不同意见相互争斗。

（8）贞胜：贞，通“正”，这里是指正道或正确的意见。胜，胜利，优越。贞胜，是指正道的优胜。

（9）画一：即画分一一。欧阳修《论使臣差遣扎子》：“所有臣壁画二事，今具画一如后。”可见，“画一”有一一条列之意。

（10）不相胶濶：胶濶，混淆。不相胶濶，即不相混淆。

今译：

别人的意见同自己的意见相违背，便与别人争辩是非，正道与私欲相违背，便要自己在内心中争辩是非，即进行自我反省。君子应用讼卦之象，不应用于与别人争是非，而应用于自我反省，这才是善于应用讼卦之象啊！然而，如果一定要等到一件事情快要做完的时候，才因发现自己的私欲妨害了正道而感到惭愧，才因觉察到种种危害正是产生于贪求私利而感到悔恨，甚至于由惭愧和悔恨而引起愤怒，进而由愤怒而进行妄动，那是没有什么人曾经见到过这种自我反省会是有益的。大凡在做一件事情的开始，就可能具有两种相互对立的谋划，这两种谋划看起来似乎都行得通，这时，便要在头脑中进行思想斗争，反复比较，分

辨出哪一种谋划是符合于必须坚持的正道的最优选择，心目中对实行这一谋划的是非得失，分析列举得清清楚楚，就像天高于上，水流于下那样不相混淆，这样，便能使人们在没有惭愧，没有悔恨的心理状态下，坦然行事于正道之上而不会有所疑虑了。

师 ䷆

地中有水⁽¹⁾，师⁽²⁾，君子以容民畜众⁽³⁾。

船山解：

地中之水，无见水也；君子有民，无见民也。君子观于地之容水，以静畜动⁽⁴⁾，而得抚民之道焉⁽⁵⁾。士安于塾，农安于亩，淳者漓者⁽⁶⁾，强者弱者，因其固然，不争不扰而使之自辑⁽⁷⁾，弗能迭出以行其险⁽⁸⁾，则虽以之行师焉可矣⁽⁹⁾。

注释：

(1) 地中有水：这是解释师卦的卦象。师卦的上卦为坤、为地，下卦为坎、为水，故有“地中有水”之象。

(2) 师：卦名，师在这里的意思是指军队。《周易·彖》：“师，众也。”据二程解：“此卦，一阳（按：指九二爻）而为众阴之主，统众之象也。”“师以一阳为众阴之主而在下，统众之象也。”又说：“地中有水，水聚于地中，为众聚之象，故为师也。”（《二程集》第三册，第732、733页。）又据船山自解为：“卦唯一阳，统群阴而为之主，居中而在下，大将受钺专征之象，阴盛而聚，杀之事也，故为师。”（《船山全书》第一册，第118页。）

(3) 君子以容民畜众：容民，容保其民或抚安其民。畜众，畜聚民众，使之安于各自的行业中。参见二程解：“君子观地中有水之象，以容保其民，畜聚其众也。”（《二程集》第三册，第733页。）又见船山自解为：“君子用此道，以抚众民，以静畜

动；士藏于塾，农藏于亩，贾藏于市，智愚顽廉兼容并包，养之以不扰”（《船山全书》第一册，第119页。）

（4）以静蓄动：静，安静。这里是指安静的状态或态势。蓄，蓄养，包藏。动，运动、流动。这里是指流动着的水。此句意为：大地以静止的态势蓄藏流动着的水。

（5）抚民：抚，安抚。抚民，即安抚人民。

（6）淳者漓者：淳，淳厚、淳朴。漓，轻薄，刁滑。淳者漓者，即指那些淳厚朴实的人和轻薄刁滑的人。

（7）辑：和睦安定。

（8）洸出以行其险：洸，放荡。《左传·隐公三年》：“骄奢淫佚，所自邪也。”行其险，行其险途，即铤而走险。

（9）行师：行军打仗。

今译：

地中的水，是看不见的，君子获有人民的拥戴，（在平时）也是看不见的。君子观察地中容水，是以静止的态势蓄藏着流动着的事物，由此悟出了安抚民众的道理。（这道理具体地说就是）平时要让有学问的读书人安于在学校从事教习，让农民安于在田间耕种庄稼，无论他们之中是性格淳厚朴实的，还是轻薄刁滑的，是能力强的，还是能力弱的，都因其自然发展而不与之争斗和施加干扰，使他们能自然处于和睦安定的状态而不致行为放荡，铤而走险。这样，（一旦有事）虽然调用他们去行军打仗，也是可以的。

比䷇

地上有水⁽¹⁾，比⁽²⁾，先王以建万国，亲诸侯。

船山解：

比非交道之正，唯开代之王者能用之⁽³⁾。用之“以建万国，亲诸侯”，归附而不流，大小相涵而不紊者也⁽⁴⁾。德非先王，事非封建⁽⁵⁾，而违道以徇人⁽⁶⁾，树援以固党⁽⁷⁾，其敢于用比乎？

注释：

(1) 地上有水：这是解释比卦的卦象。比卦的上卦为坎，为水，下卦为坤，为地，故有“地上有水”之象。

(2) 比：卦名，比在这里是指的亲比。参见二程解：“比，亲辅也，人之类，必相亲辅，然后能安，先王观比之象，以建万国，亲诸侯。建立万国，所以比民也；亲辅诸侯，所以比天下也。”（《二程集》第三册，第733页、739页）船山自解为：“相合无间之谓比。此卦群阴类聚，气相协，情相顺，而一阳居中，覆天位，为群阴之所依附，无有间杂诸，故为‘比’。”“开国之王者，分土以授亲贤，恩礼周洽，以一人而统万方，则道宜于此。”（《船山全书》第一册第123、125页）

(3) 开代之王者：开，开创，开启。代，朝代。此句意为：开创一个朝代的君主。

(4) 大小相涵而不紊：大，这里是指大的诸侯国。小，指小的诸侯国。相涵，相互涵容，相互包涵。紊，紊乱，这里指紊乱的局势。此句意为：大诸侯国与小诸侯国之间相互涵容而不致酿成混乱局势

(5) 封建：封赐领地建立诸侯国。

(6) 徇：屈徇，徇私。

(7) 固党：稳固朋党。

今译：

比卦（象征人们相互亲附，勾结很紧）表现的不是交往的正道。惟有开创一个朝代的君主才可用以作为封建万国，亲附诸侯

(建立封建大一统之治)的策略,使各诸侯国都能归附而不致流于反叛;使诸侯国之间能大小相容而不致因纷争而引起局势紊乱。如果不是具有文武周公等先王那样的德行,如果不是事关建立封建大一统的大事,而却违背正道,放弃原则,徇私情与人勾结,以求扩大自己的势力,坚固自己的私党。这难道敢于应用比卦之象吗?

小畜䷈

风行天上⁽¹⁾,小畜⁽²⁾,君子以懿文德⁽³⁾。

船山解:

“文德”者,礼乐之事⁽⁴⁾,建中和之极以尽美善⁽⁵⁾,所以“懿文德”也⁽⁶⁾。“风行天上”,未加于物,风之畜也,而四时之气,于兹潜运,是无为之化,不言之教也。其于人治,则礼乐是已。君子体此以修明于上⁽⁷⁾,无所加于民,而移风易俗,不知其然而自化,与观之“观民设教”者,互相用而风化行矣。

注释:

(1) 风行天上:这是解释小畜卦的卦象。小畜卦的上卦为巽、为风,下卦为乾、为天,故有“风行天上”之象。

(2) 小畜:卦名,小畜在这里是指以小畜大。即畜聚一些小的功德,以求产生大的效用。参见二程解:“畜,止也,此则聚矣。”“小畜谓以小畜大,所畜聚者小”又说:“君子观小畜之义,以懿美其文德。畜聚为蕴畜之义。君子所蕴畜者,大则道德经纶之业,小则文章才艺。君子观小畜之象,以懿美其文德。文德比之道义为小也。”(《二程集》第三册,第743、744、745页)。据船山自解则为:“‘畜’止也,养也,止之所以养之也。”“六四既自得位(按:四为退爻,阴处退爻,故曰得位),下以柔道畜阳,

而阳不争，上有二阳，厚其力以使能人，故能以小畜大。”（《船山全书》第一册，第129、130页）。

（3）文德：以礼乐教化进行统治的方法。《诗·大雅·江汉》：“矢其文德，治此四国。”《左传·襄公二十七年》：“兵之设久矣，所以威不轨而昭文德也。”

（4）礼乐：礼与乐的合称。《礼记·王制》：“春夏教以礼乐，秋冬教以诗书。”

（5）中和：《中庸》：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。”东汉马融《长笛赋》：“皆适中和，以美风俗。”

（6）懿文德：懿，美也，深厚也。懿文德，这里是指进行深厚而善美的文德之教。参见二程解：懿文德，即“懿美其文德”。（《二程集》第三册，第745页）。船山自解则为：“‘文德’，礼乐之事，‘懿’政饰而尽美也。”（《船山全书》第一册，第131页）。

（7）修明：修习昌明。《三国志·魏志·高堂修传》：“学业修明”。又《高贵乡公髦传》：“玩习古文，修明经典。”

今译：

“文德”，讲的是以礼仪规范人们的言行，以音乐陶冶人们情操的教化方法。要使人们的思想和言行非常合于中道，人际关系臻于十分和谐的尽善尽美的境界，所以便需要进行浓厚而善美的“文德”之教。小畜卦的上卦为巽、为风，下卦为乾、为天，有“风行天上”之象。风行天上，看起来似乎并没有加被于万物，其实这是风的一种含蓄的表现，因为当风行天上时，其中就蕴含着化育万物的四时之气在隐隐地运行。这是风的一种无为而又无不为的化育功能，也是风的一种行不言之“教”的功能。它表现在人治上，也就是礼乐所具有的教化功能。君子们体会到一点，便会懂得：只要自己修习倡明道德礼仪于庙堂之上，便无需对人民再增加什么举措，即可移风易俗，收到不知其然而然地使人民

自然感化的效果，它与观卦所启示的“观民设教”二者相互作用，便收到风化人民（使人民的思想言行和道德情操臻入善美的境界）的效果。

履

上天下泽⁽¹⁾，履⁽²⁾，君子以辩上下⁽³⁾，定民志⁽⁴⁾。

船山解：

风、火、泽，皆坤之属也⁽⁵⁾。“本乎地者亲下”，而风火上行，唯泽流下，与上悬绝。履之为象，一阴介五阳之间，分内外之限，上下之辨昭然殊绝矣。君子之于民，通志达欲，不如是之间隔，唯正名定分，别嫌明微⁽⁶⁾，则秩然画一，俾民视上如泽之必不可至于天，以安其志，乃以循分修职，杜争乱之端，所为严而不伤于峻⁽⁷⁾，远而不忧其乖⁽⁸⁾。

注释：

(1) 上天下泽：这是解释履卦的卦象。履卦的上卦为乾、为天，下卦为兑、为泽，故有“上天下泽”之象。

(2) 履：卦名，履在这里是指的践履上下尊卑之礼。参见二程解：“履，礼也。礼，人之所履也。为卦，天上泽下。天而在上，泽而处下，上下之分，尊卑之义，理之当也，礼之本也，常履之道也，故为履。履，践也，藉也。”（《二程集》第三册，第749页）。船山自解亦为：“‘履’，《本义》谓‘蹶而进之’，是也。”又说，此卦“泽最处卑下，与天殊绝，各履其位而不相乱。君子之于民……唯正名定分，礼法森立，使民知泽之必不可至于天，上刚严而下柔说，无有异志，斯久安长治之道也。”（《船山全书》第一册，第137页）。

(3) 辩上下：辩，这里是指的辨别。“‘辩’与‘辨’通”

(《船山全书》第一册，第136页)。辩上下，即指辨别上下之分。

(4) 定民志：安定民众的心志。使农工商各安其位，各勤其事，而不致有所妄求和僭越。

(5) 风、火、泽，皆坤之属也：这是说，风、火、泽这三种物象都属于坤阴的性质。具体地说，就是：巽为风，为阴卦，象征女性。又巽卦初爻为阴，故为长女。离为火，也是阴卦，也象征女性，又离卦中爻为阴，故为中女。兑为泽，也是阴卦，也象征女性。又兑卦的末爻的阴，故为少女。

(6) 正名定分，别嫌明微：正名，辨正名称、名分。《论语·子路》：“必也正名乎！”春秋时期，孔子提出“正名”主张，说：“名不正则言不顺；言不顺则事不成；事不成则礼乐不兴；礼乐不兴则刑罚不中；刑罚不中则无所措手足。”认为“君君、臣臣、父父、子子”都要严守应有的名分，不许违礼犯上，以维持统治秩序。定分。分，身分。定分即是确定身分。嫌，近似貌。《礼记·曲礼》：“礼不讳嫌名”。郑玄说：“嫌名谓声音相近，若禹与雨，丘与区也。”微，细微。这里是指细微的差别。全句意为：辨正名义，确定身分，要从相似的事物中辨明其原则区别，要从其细微的差别中划明其原则界线。

(7) 峻：峻刻。《宋史·滕中正传》：“性峻刻，连鞠大狱，时议以为深文。”

(8) 乖：乖离，引申为背叛。

今译：

风、火、泽这三种自然界的物象都具有坤阴的属性。本于地的象本来都是亲下的，而风与火却向上运行，惟有泽流才总是往下而与上天隔绝很远。履卦的卦象是一阴爻介于五阳爻之间，划分出内卦与外卦的界限，上下之间的区分十分清楚。君子对于庶民百姓，从通达了解他们的志趣与欲望来说，不应如天上与地下

那样相互隔绝。惟有辨正名义，确定身分，从相似的或细微的地方划分君君、臣臣、父父、子子的关系，那就必须有井然有序的统一的界限，以使得庶民百姓懂得：他们的地位与君上相比，就像草泽之水不可能流上天际一样，以期安定他们的心志，依循各自的名分克尽自己的职责，从而杜绝社会争乱的发生。这种正名定分的做法虽然显得很严厉却不会伤于刻薄；虽然表现出君上与庶民距离很远，却不必忧虑他们背叛。

泰

天地交⁽¹⁾，泰⁽²⁾，后以裁成天地之道⁽³⁾，辅相天地之宜，以左右民。

船山解：

“裁成”地者天也⁽⁴⁾，“辅相”天者地也⁽⁵⁾。天道下济⁽⁶⁾，以成地之能；地道上升⁽⁷⁾，以相天之德⁽⁸⁾。体其道以施于民，君通民之志欲，而民喻君之教化，乃以左右匡提而成大治⁽⁹⁾。其道至大，非君天下者，不足与于斯。

注释：

(1) 天地交：这是解释泰卦的卦象。泰卦的上卦为坤、为地，下卦为乾、为天，地降于下，天升于上，故有“天地交”之象。

(2) 泰：卦名，泰在这里是指的通泰、安泰。同时，泰又有“大”的意思。参见二程解：此卦，“坤阴在上，乾阳居下。天地阴阳之气相交而和，则万物生成，故为通泰”。又说：“以人言之，大则君上，小则臣下，君推诚以任下，臣尽诚以事君，上下之志通，朝廷之泰也；阳为君子，阴为小人，君子来处于内，小人往处于外，是君子得位，小人在下，天下之泰也。”（《二程集》）

第三册，第753页）。据船山解则为：“‘泰’，大也，安也；施化甚大而相得以安也。”又说：“天以清刚之气，为生物之神，而妙其变化，下入地中，以鼓动地之形质上蒸，而品物流形，无不畅遂；君以其心下体愚贱之情，而莫其日用饮食之质，民且上体君心而与同忧乐……。合天化人情而言，泰之所以施化甚大而亨者见矣。”（《船山全书》第一册，第141、142页）。

（3）后：这里是指君主。《书·大禹谟》：“后克艰厥后，臣克艰厥臣。”又“后非众，罔与守邦。”

（4）“裁成”：亦作“财成”，筹谋而成就之。裴度《中和节诏赐公卿尺》诗：“共仰裁成德，将酬分寸功”。这里可引申为支配、决定。

（5）辅相：即辅助。

（6）济：救助、帮助。《晋书·何攀传》：“惟以周穷济乏为事。”

（7）地道上升：这里是指地道向上发挥辅助天的作用。

（8）相天之德：相天，辅相天。德，事物的本性或规律。此句意为：辅助天的规律的实现。

（9）左右匡提：左右，这里作佐佑解，意为帮助。匡提，匡救时弊，提高威望。大治，即盛世之治。

今译：

能裁成支配地的是天，能辅相天的是地。天道向下的裁成支配作用，促成了地的能力的发挥；地道向上的辅助作用，帮助着天的规律的实现。体会这些道理来施行对庶民的治理，（那就是：）君上应通达了解庶民百姓的心志和欲求；庶民百姓应理解君上对自己的教化，以帮助君上匡救时弊，提高威望，形成盛世之治。这个道理是宏大的，不是君临天下的人是不足以运用此卦之象的。

否䷋

天地不交⁽¹⁾，否⁽²⁾，君子以俭德避难⁽³⁾，不可荣以禄。

船山解：

上不交下⁽⁴⁾，无之可也。下不交上，士之节也，而抑非君子之正⁽⁵⁾。唯阳亢失守⁽⁶⁾，寄生天位⁽⁷⁾，已成乎必乱之象，则难至必辟⁽⁸⁾。上不交我，己无责焉。功非己立，民非己援，德既可俭⁽⁹⁾，奚有于禄？辞禄绝交，守其塞焉可矣⁽¹⁰⁾。

注释：

(1) 天地不交：这是解释否卦的卦象。否卦的上卦为乾、为天，下卦为坤、为地，天升上，地沉下，故有“天地不交”之象。

(2) 否：卦名，否在这里是指的否塞不通。参见二程解：“天处上，地处下，是天地隔绝，不相交通，所以为否也。”“天地不相交通，故为否，否塞之时，君子道消……”（《二程集》第三册，第758、759页）。船山自解亦为：“‘否’，塞也。”“否塞而不通，君子有德以通天下之志，无所用之。”（《船山全书》第一册，第149页。）

(3) 俭德避难：俭，俭约、俭损。这里可引申为收敛。俭德避难，收俭德行（使其不表现出来），以避免祸难。参见二程解：君子“当观否塞之象，而以损俭其德，避免祸难。”（《二程集》第三册，第759页）船山亦解为：“唯世之方乱，难将及己，则乡邻之斗，闭户可也。天下溺而不援，德且不欲其丰，而况禄乎！德见，则禄及之矣。”（《船山全书》第一册，第149页）。

(4) 上不交下：上，这里是指的君上、君主。下，这里指的是臣下。此句意为：君上不与臣下交往。

(5) 正：这里是指的正常情况。

(6) 阳亢失守：阳亢，指否卦上卦的三阳爻。阳亢失守是就否卦的全体而言的。否卦的下卦为三阴爻，上卦为三阳爻，意味着内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子，亦即意味着小人道长，君子道消的否塞情势。

(7) 天位：君上之位。

●(8) 辟：屏除、排除。

(9) 德既可俭：德，德行。俭，收敛。据朱熹注“俭德”为：“收敛其德，不形于外，以辟小人之难。”

(10) 塞：充实，这里是指德行充实。

今译：

君上不（主动）与臣下交往，没有这种交往也是可以的；臣下不（主动）与君上交往，这是士大夫讲求气节，但也不必定是属于君子的正当表现。惟有在小人道长，君子道消的“阳亢失守”之时，昏庸的君主寄居了天位，已经形成天下必乱之象。这时，君子对于因小人构陷而行将临头的灾难是必须加以屏除的。君上既然不与我交往，故而对于已经形成的危乱局势，自己便没有责任。“功劳”不是自己建立的，庶民百姓没有得到自己什么援助，自己既然已经收敛德行而不使之表露于外，那又怎能去接受禄位呢？因此，（最好的办法是）辞去禄位，与君上断绝交往，坚守自己充实的德行（以保持君子的本色）便可以了。

同人 ䷌

天与火⁽¹⁾，同人⁽²⁾；君子以类族辨物。

船山解：

火在天中，受明以虚⁽³⁾，明内映也⁽⁴⁾。“类族辨物”⁽⁵⁾，井然

不昧于中⁽⁶⁾，而明不外发⁽⁷⁾，无遏扬之事⁽⁸⁾，百族与处，贤不肖各安其所，万物并兴，美恶各从其实⁽⁹⁾，以辨为容⁽¹⁰⁾，所以受天下也⁽¹¹⁾。明有存发⁽¹²⁾，道有张弛，《同人》，《大有》之所为异其用乎！

注释：

(1) 天与火：这是解释同人卦的卦象。同人卦的上卦为乾、为天，下卦为离、为火，火燃烧向上，趋同于天，故有“天与火”之象。

(2) 同人：卦名。这里的“同人”，可从两个角度去理解：一是从卦象和卦体而言，是指的上下相同。参见二程解：“以二象言之，天在上也，火之性炎上，与天同也，故为‘同人’。以二体言之，五居正位，为乾之主，二为离之主，二爻以中正（按：指九五爻居上卦乾之中，九二爻居下卦离之中）相应，上下相同，‘同人’之义也。”（《二程集》第三册，第763页）。二是从人事而言，则是指人们在根本正道问题上志同道合。参见二程解：“夫同人者，以天下大同之道，则圣贤大公之心也。”（同上）船山解亦为：“‘同人’者，同于人而人乐与之同也”“唯大同斯利矣。”（《船山全书》第一册，第155、156页）船山讲的“大同”即根本正道之同。

(3) 虚：虚空。

(4) 明内映也：光明映照向内。

(5) 类族辨物：据《二程集》解为：“各以其类族辨物之同异也。”（《二程集》第三册，第765页）。据船山解为：“分以其类而辨其情理。”（《船山全书》第一卷，第157页。）

(6) 不昧于中：中，指心中。不昧于中，即心中非常明白清楚，或心中有数。

(7) 明不外发：明，这里是指心中之明。明不外发，即指心

中有数而不表现于外。

(8) 遏扬：遏，遏止。引申为批判、惩治。扬，表扬，弘扬。

(9) 实：这里是指本来面貌。

(10) 以辨为容：辨，辨别。容，包容、容纳。以辨为容即是指对各种美的、丑的事物辨别得很清楚，但都把他们包容起来。

(11) 受天下：受，承受。受天下，是指承受起管治天下的重任。

(12) 明有存发：明，这里的明仍是指心中之明。存，指存于心中。发，表现于外。明有存发，指心中之明有时存于心中，有时则须表现于外。

今译：

火焰上升于天之中，天以其虚空广大容受火光的明照。（对于天来说）这是光明映照于内之象。（将它运用于人事，那就是：）君上应“各以其族类分辨人物”，做到心中秩序井然地一一有数。然而，却不必使这种精明（轻易）表露于外，（在通常情况下）对人们的种种言行不（随意）采取遏制或表扬的举措，以便让各类人物都能共同相处，贤德的和不肖的都能各安其所；使万物共同兴盛，使美好的和丑恶的人和物都各自呈现真实面貌。这种以对各类人物进行清晰辨别为基础的包容，正是人君之所以能够承受治理天下大任的缘故。人君的精明应该是既有存之于心之际，又有发之于外之时的；治国之道也应是既有张，也有弛的。这就是人们对同人卦与大有卦的不同应用吧！

大有䷍

火在天上⁽¹⁾，大有⁽²⁾，君子以遏恶扬善，顺天休命⁽³⁾。

船山解：

“火在天上”，其明发矣，“遏恶扬善”，举措大行，非但“类族辨物”，使善恶各从其类而已也。斯二道者互相为用⁽⁴⁾，乘乎时位⁽⁵⁾，而不但乘乎时位。明有所必发，虽匹夫而操南面之权⁽⁶⁾，进退诸侯，以承天也⁽⁷⁾。明有所必涵，虽天子而以人治人，仁智、百姓⁽⁸⁾，各奠其所⁽⁹⁾，以因物也⁽¹⁰⁾。观于《同人》、《大有》，而君子所以用《易》者，经纬张弛之妙，类可推矣。

注释：

(1) 火在天上：这是解释大有卦的卦象。大有卦的上卦为离、为火，下卦为乾、为天，故有“火在天上”之象。

(2) 大有：卦名，大有在这里是指能拥有繁庶的财物，也能众望所归。大有卦启示的是人君如何才能获得臣民拥戴的道理。参见二程解：“大有，繁庶之义。”“火高在天上，照见万物之众多，故为大有”（《二程集》第三册，第769页。）进而指出，此卦表现的是“居尊执柔，固众之所归也。”（同上书，第768页），船山解亦为：“大有者，能有众大。”“此卦之德，王者以之屈群雄，绥多士，致万方之归己。”（《船山全书》第一册，第162页）

(3) 休命：休，美也。《左传·襄公二十八年》：“以礼承天之休”，休命即指天赐之美命。

(4) 斯二道：道，方法。斯二道，即指这两种方法。

(5) 乘乎时位：乘时，指帝王由最初隐伏到登天位到大展宏图均需乘时，据船山解“乘时”为：“为潜，为见，为跃，为飞，为亢，因其时而乘之耳。”又说，阳之“六爻皆具象数之全，乘

至刚之德，各乘时以自疆。”（《船山全书》第一册，第49～50页）。乘位。位，这里是指君主之位。此句意为：既处于君上之位，又因时势而动。

（6）南面之权：南面，古代以面向南为尊位，帝王之位南向，故称居帝位为“南面”。《易·说卦》：“圣人南面而听天下，向明而治。”可见“南面之权”，即指帝王之权。

（7）承天：承，承受。天，这里是指的天命。承天，即承受天命。

（8）仁智：这里是指仁智之士。

（9）奠其所：奠，定。《书·禹贡》：“奠高山大川。”奠其所，即安定其所。

（10）因物：因，依据、随顺。物，这里是指物之性。因物，即指因顺物的本性。

今译：

火光升照于天空之上，它的光明焕发出来了。（对于人事而言，那就是：）人君遏制丑恶，褒扬善美的举措大为施行，那就不只是（像平常那样）将人物按照善与恶、美与丑的种类加以辨别区分，并且容许他们各自安从其类便行了。这两种治理方法相互使用，它是身居帝王之位者需要乘时而分别采取的举措，但又不只是乘乎时位而已。人君心中“类族辨物”之“明”，必将有一天是要表露于外的，即便是一般的平民有朝一日掌握了君权，他对自己所管治的诸侯也会有褒有贬，有进有退，这也是承受天赐之命。（而另一方面）人君心中“类族辨物”之“明”也必会有所隐涵之时，即便是真命天子为了实现以人道治人，也需让仁智之士与愚民百姓能各安其所，这是依据和随顺事物的本性行事。观看同人、大有两卦的卦象，可以知道，君子们运用《周易》的原理必须掌握经纬张弛的奥妙。其余各卦的运用方法，也

可以此类推。

谦䷎

地中有山⁽¹⁾，谦⁽²⁾，君子以裒多益寡，称物平施。

船山解：

平地不可力增，高山不可强削，物之情势则然，而欲平之⁽³⁾，徒乱而已。“地中有山”，替高就卑⁽⁴⁾，务为坦易，此亦不可数为之功矣。君子用此，唯用之于施。施者，君子所以惠小人也。君子而交君子，以贞以谅⁽⁵⁾，无所用谦焉⁽⁶⁾。凡施之道，益其寡者，多者自裒⁽⁷⁾；于多无损，于寡有益。憊独免于冻馁⁽⁸⁾，豪疆自无居藏之利，所谓“称”也⁽⁹⁾。不然，如王莽之限田⁽¹⁰⁾，削天下以皆寡而已。故救荒有赈恤，而无可平之价，定赋有宽贷⁽¹¹⁾，而无可均之役，非于施与之外别有裒益，审矣⁽¹²⁾。

注释：

(1) 地中有山：这是解释谦卦的卦象。谦卦的上卦为坤、为地，下卦为艮、为山，故有“地中有山”之象。

(2) 谦：卦名，谦在这里是指的谦虚、谦逊。此卦卦象象征着谦逊、谦虚为崇高的德行；也表示谦逊待人、谦虚求教为亨通之道。参见二程解：“谦有亨之道也，有其德而不居，谓之谦。人心谦巽自处，何德而不亨乎？君子有终，君子志存乎谦巽，达理，故乐天而不竞，内充，故退让而不矜，安履乎谦，终身不易，自卑而人益尊之，自晦而德益光显，此所谓君子有终也。”又说：“地体卑下，山之高大而在地中，外卑下而内蕴高大之象，故为谦也。不云山在地中，而曰地中有山，言卑下之中蕴其崇高也。”（《二程集》第三册，第773、774页）。船山亦解为：“‘谦’，古与慊通用，不足之谓也。”“君子知此，念道之无穷而

知能之有限。故学而知其不足，教而知困，歉然望道而未之见。其于天下也，则匹夫匹妇胜予是惧，而不忍以骄亢伤之，故虽至于圣，且不自圣，而求进德于无已，而虚受万物以广其仁爱，斯则谦而有终矣。”（《船山全书》第一册，第168页）。

（3）平之：这里的“平”，是指把高的削低，把多的减少，搞成一拉平。

（4）替高就卑：替，废弃、断绝。《离骚》：“謇朝谇而夕替。”王逸注：“朝谪謇谇于君，夕暮而身废弃也。”皮日休《寄同年韦校书》诗：“惟有敌人怜未替，欲封士胙寄终南。”卑，低下。此句意为：废弃高的去迁就低下的。

（5）以贞以谅：贞，正也，这里作正直、正道解。谅，原谅，体谅、谅解。以贞以谅，即用正道，用谅解。

（6）谦：谦损。据《二程集》解：“地体卑下，山高大之物，而居地之下，谦之象也。”（《二程集》第三册，第773页）。表现在人事上，为“君子裒多益寡，称物平施。”这也是“谦”的一种表现。可见，“谦”的本意是指以自己的“高”迁就别人的“低”；以损去自己的“多”去增益别人的“少”。

（7）裒：（音 pou）减少。

（8）俾：孤独无依靠。

（9）称：衡量、相称、合适。

（10）王莽限田：王莽（前45年—后23年），西汉末新王朝的建立者，他登位之后实行“限田”的“新政”，即将民间的田收归朝廷改称为王田，私人不得买卖，规定每男丁可有田100亩，如一家男丁不满八人而田却超过900亩，则需将多余的田分给本族或邻居的无田人；原来没有田的人按男丁每丁给田100亩。

（11）宽贷：宽，宽容。贷，宽免。

(12) 审：确定、清楚。

今译：

宽广的平地不可能用人力使它增高，巍巍的高山不可能用人力强行将它削低，事物的情势本来就是这个样子，而有的人却想着要把高山与平地搞成“一拉平”，那只会把事情搞乱罢了。谦卦的卦象为“地中有山”。“地中有山”，意味着要以高就低，务求平坦一片，这样的事是不能多次进行并获得成功的。君子们应用此卦之象，惟有用之于施与吧！施与是属于君子施惠于小民的事。君子与君子相交，凭的是正直、体谅，是无需运用以高就低，损多益少的“谦损”的。大凡施与之道都是：使少的增多，而多的自愿减少。这样对于多的，没有什么（根本的）损伤，对于少的则有所裨益；可以使一些孤独无靠的人能免受冻馁之苦；使那些豪疆大户没有囤积居奇之利；这才是所谓“相称”啊！不然的话，像王莽那样搞“限田”，只不过是要削平天下人都变为贫穷罢了。所以说，救济灾荒应该用赈济抚恤的办法而不是去平抑物价；确定赋税应该有所宽免，而不可以实行平均徭役，不是在施与之外再有别的什么损减或增益，这是非常清楚的啊！

豫䷏

雷出地奋⁽¹⁾，豫⁽²⁾，先王以作乐崇德⁽³⁾，殷荐之上帝以配祖考⁽⁴⁾。

船山解：

“雷出地奋”，不可久居者也。阳气归天，地不敢有，而后其动也盛。志不可满，乐不可极。功已成，德已崇⁽⁵⁾，乐乃以作，荐之上帝，荐之祖考，而已不敢有取悦仁孝之心，斯可矣。铺张盛治，以鸣己之豫而不让⁽⁶⁾，“丰亨豫大”之说起⁽⁷⁾，宋乃以亡。

注释：

(1) 雷出地奋：这是解释豫卦的卦象。豫卦的上卦为震、为雷，下卦为坤、为地，故有“雷出地奋”之象。

(2) 豫：卦名，这里的“豫”，是指的豫悦、快畅、安和之意。参见二程解：“豫者，安和悦乐之义”此卦“震上坤下，顺动之象，动而和顺，是以豫也。”又说：“以二象言之，雷出于地上，阳始潜闭于地中，及其动而出地，奋发其声，通畅和豫，故为豫也。”（《二程集》第三册，第778页）。船山解为：“‘豫’，大也，快也。一阳奋举于积阴之上，拔出幽滞之中，其气昌盛而快畅，故为豫。”

(3) 先王以作乐崇德：作乐，奏作音乐。崇德，褒崇功德。此句意为：古先圣王奏作音乐，用以褒崇功德。

(4) 殷荐：殷，盛也。又船山解“殷”为“中”：“‘殷’，中也；冬至合乐至襄丘，时之中也。”（《船山全书》第一册，第177页。）荐，献、进。《论语·乡党》：“君赐腥，必熟而荐之。”

(5) 德已崇：崇，崇高。德已崇，德行已很崇高。

(6) 鸣己之豫：鸣，发声。豫，豫悦。鸣己之豫即是“鸣豫”。按《二程集》解：鸣豫，是“不中正之小人处豫，而为上所宠，其志意满极，不胜其豫，至发于声音，轻浅如是，必至于凶也。”（《二程集》第三册，第779页）。船山解“鸣豫”则为：“柔弱德既不胜，于时方在潜藏，不度时审义，妄欲取悦。”（《船山全书》第一册，第178页）。

(7) “丰亨豫大”之说：据《宋史》载：“宋徽宗五年，时承平既久，帑庾盈满，蔡京倡‘丰亨豫大’说，视官爵财物如粪土，累朝所储扫地矣。帝尝大宴，出玉璫玉扈。辅臣曰：‘欲用此，恐人以为太华。’蔡京曰：‘臣昔使契丹，见玉盘璫，皆石晋时物，持以享臣，谓太祖无此，今用主上寿，于礼无嫌。’帝曰：先

帝作一小台，财数尺，上封者甚众，朕甚畏其言。此器已就久矣，倘人言复兴，久当莫辩。京曰：事苟当于理，多言不足畏也，陛下当享天下之奉，区区玉器，何足计哉！”（《宋史》下，第1553页）。

今译：

雷出而地奋然震动，表明雷是不能久居于地的。乾阳之气升归于天，地不敢据为己有，而后地便会发生剧烈的震动。（把此象用之于人事，那就是：）人们的心志要求不可太盛满，享受豫乐不可登峰造极。在功业已成，德望已高之时，鸣奏礼乐献祭上帝，献祭祖先，而自己并不敢因此而自恃有仁孝之心希图取悦于上帝和祖先，这样便可以了。至于大肆铺张炫耀自己的盛大之治，追求“鸣己”的豫乐，丝毫不知谦让，于是便有宋徽宗时蔡京倡导“丰亨豫大”之说的兴起，最终招致了宋朝的灭亡。

随 ䷐

泽中有雷⁽¹⁾，随⁽²⁾，君子以向晦入宴息。

船山解：

雷入泽中，意在不动。长从少，男从女⁽³⁾，阳从阴⁽⁴⁾，君子无所用之，唯以向晦入宴息⁽⁵⁾，则可息动而从说，以顺人情。一张一弛，文武之道。随，弛道也，唯君子能用之而不靡⁽⁶⁾。

注释：

（1）泽中有雷：这是解释随卦的卦象。随卦的上卦为兑、为泽，下卦为震、为雷，故有“泽中有雷”之象。

（2）随：卦名，这里的“随”，是指的追随、从随、依随。参见二程解：“随之道，可以致大亨也。君子之道，为众所随，与己随于人。及临事择所随，皆随也。”“凡人君之从善，臣下之

奉命，学者之徙义，临事而从长，皆随也。”又说：“天下所随者，时也。”（《二程集》第三册，第784页）。船山解则为：“以下从上之谓‘随’”。在解释“天下随时”一句时则指出，“天下随时”，决不意味着可以无原则地“与时迁流”，否则将带来悔咎，“‘下此者，与时迁流，咎可免乎？’”（《船山全书》第一册，第182页。）

（3）长从少，男从女：指随卦上卦为兑，为少女；下卦为震，为长男。所以说是长从少，男从女。

（4）阳从阴：指随卦的下卦震的初爻为阳，二爻、三爻均为阴，故有阴乘阳或曰阳从阴之象。

（5）向晦入宴息：“向”，趋向，朝向，接近。晦，日暮，夜。《国语·鲁语》：“明而动，晦而休，无日以息。”向晦，薄暮之时。宴息，安处休息。

（6）靡：萎靡。

今译：

雷入于泽中，其“意”在于不动。此卦上卦为兑、为少女，下卦为震、为长男，又震之初爻为阳，二爻三爻均为阴，故从整体卦象看，为长从少，男从女，阳从阴之象。这些对于君子而言，自然是没有什么应用价值的。惟有在薄暮之时，（人们辛劳一天）需要安处休息，才可以用“息动”来依从其说，以依顺人之常情。一张一弛是文武之道，随卦所表示的是弛道，只有君子才能正确的应用它而不至于因之而萎靡不振。

蛊

山下有风⁽¹⁾，蛊⁽²⁾，君子以振民育德⁽³⁾。

船山解：

风在山下，动及物也；山止乎上，养之厚也⁽⁴⁾。动物无吝，振起顽懦⁽⁵⁾，而养之成德，君子新民之道也⁽⁶⁾。

注释：

(1) 山下有风：这是解释蛊卦的卦象。蛊卦的上卦为艮、为山，下卦为巽、为风，故有“山下有风”之象。

(2) 蛊：卦名。“蛊”字从虫、从皿，它的本义是以器皿盛虫。相传远古时代，人类不会耕作，百姓以器皿盛虫奉养部落首长，表现了上下、尊卑的秩序。所以“蛊”便有蛊治的意义，表示天下太平，这是一义。随着生产力的发展，远古时代的人类学会了耕种，以稻米为食，一些人因食虫中毒而导致身躯坏烂。所以“蛊”又有蛊坏之义。“蛊治”意味着拨乱反正。这里的“蛊”主要是从前一种意义讲的。参见二程解：“蛊，事也。蛊非训事，蛊乃有事也。”“蛊之义，坏乱也。……风遇山而回，物皆挠乱，是为有事之象，故云蛊者事也。既蛊而治之，亦事也。”又说：“即蛊则有复治之理。自古治必因乱，乱则开治，理自然也。”（《二程集》第三册，第788页）。船山解则为：“‘蛊’之为字，从虫从皿。当伏羲之时，民用佃渔，未有粒食，奉养于人者，以皿盛虫而进之。毛血鳞介昆，皆虫也。故伏羲以此取义，而谓之蛊。至后世粒食，民得所养，而食虫或遇毒而坏烂，故为毒、为坏，非伏羲之本旨也。”又说：“此卦刚上柔下，下以柔承上，为臣事君，子养父之象……名分正，事使顺，阴竭力以事阳，天下治矣，故曰‘蛊治’也。”（《船山全书》第一册，第187页）。

(3) 振民育德：振，振起。育德，养育其德。此句意为：振起庶民，养育其德。或振起顽懦之民，以养其善，止其非，增进其德行。

(4) 养之厚：这是指风的养育万物之德的深厚。

(5) 顽懦：冥顽而懦弱。这里是指那些冥顽而懦弱的人。

(6) 新民之道：新民，教育人民树立新的道德风尚。道，治道、方法。

今译：

风在山下吹拂，必然会动及万物，高山将风止之于上，更能深厚风的养育万物的功能。（对于人事而言，那就是：）要以“风在山下”那种养育万物而毫不吝惜的精神，去振起那些冥顽懦弱之辈，使他们逐渐养成良好的德行，这便是君子教育人民树立新的道德风尚的方法。

临

泽上有地⁽¹⁾，临⁽²⁾，君子以教思无穷⁽³⁾，容保民无疆。

船山解：

泽上之地，泽之浹入于地者厚矣⁽⁴⁾。说司“教”⁽⁵⁾，顺司“容保”⁽⁶⁾。《坤》《兑》相得⁽⁷⁾，用之以“保民”而施教，取地之普载为“无疆”，取泽之不竭为“无穷”。君子之临民，不尚威而尚德⁽⁸⁾，有如此。然兑不以悦民而以教，亦必异于违道干誉之小惠歟⁽⁹⁾！

注释：

(1) 泽上有地：这是解释临卦的卦象。临卦的上卦为坤、为地，下卦为兑、为泽，故有“泽上有地”之象。

(2) 临：卦名，临在这里是指的临民、临事。参见二程解：“临者、临事，凡所临皆是，在卦，取自上临下临民之义。”又说：“为卦，泽上有地。泽上之地，岸也，与水相际，临近乎水，故为临。天下之物，密近相临者，莫若地与水，故地上有水则为比，泽上有地则为临也。”（《二程集》第三册，第793页）。船山

解释亦为：“‘临’，时已至而治之也。”又说：“为卦，二阳生于地位，以兴起人事，将有事焉，以治阴之过，阳进而临阴也。”（《船山全书》第一册，第193页）。

（3）教思无穷：教思，对于教化人民的思考。无穷，至诚无厌。此句意为：教化人民，至真至诚而永不感到厌倦。

（4）浹：湿透。

（5）说司“教”：按照《周易》之理，兑为“说”，说司教，可理解为兑司说教。

（6）顺司容保：顺，指坤之顺。容保，容其不肖而保其贤。

以上两注参见《船山全书》：“兑为言说。言‘以教’，坤厚载物，容其不肖而保其贤也。”（《船山全书》第一册，第195页。）

（7）《坤》《兑》相得：指坤卦之顺与兑卦之说二者相互配合。

（8）尚威：崇尚威力，即崇尚刑罚。尚德：崇尚德教。

（9）违道干誉：干，求取。《荀子·议兵》：“干赏蹈利之兵也。”杨琼注：“干求也。”违道干誉，即违背正道去求取名誉。

今译：

泽上之地，泽水浸湿入地必定深厚。兑为说，以兑说之德司教化；坤为地，地势顺，能普载万物，以坤顺之德司“容保”——既容纳不肖者，又保护贤德之人。这样坤顺之德与兑说之德二者相互配合，相得益彰，用之于保民而施行教化之道，那就是：取坤地普载万物之德，（对无论是贤者与不肖者）一律施行教化而无有边际；取沼泽之水不会枯竭之象而将教化施行于永远而不感到厌倦。君上治理人民应崇尚德教而不崇尚威力（刑罚）大概就是这样的吧！然而，兑卦之德之所以不是依靠（无原则的）取悦民众而是依靠德教，也必定是为着要有别于那些以违

背正道求取名誉，惯施小恩小惠的人啊！

观䷓

风行地上⁽¹⁾，观⁽²⁾，先王以省方观民设教⁽³⁾。

船山解：

《坤》有民象⁽⁴⁾，地为方圻⁽⁵⁾，风司教化。“风行地上”，省之观之，乃以设教，其用与《小畜》别矣。盖礼乐之大用，不可逮于愚贱，故用《小畜》。敷五教⁽⁶⁾，防淫辟⁽⁷⁾，必随俗施正，俾民咸喻而不迷，则用《观》。《小畜》以端本立极，《观》以因时广化。而设教者，必审民俗之刚柔樸巧而顺异之，故非“行地”⁽⁸⁾不为功。

注释：

(1) 风行地上：这是解释观卦的卦象。观卦的上卦为巽、为风，下卦为坤、为地，故有“风行地上”之象。

(2) 观：卦名，“观”在这里是指的观视、观见、观瞻等意思。参见二程解：“凡观视于物则为观，为观于下则为观。如楼观谓之观者，为观于下也。人君：上观道，下观民俗，则为观；修德行政，为民瞻仰，则为观。风行地上，遍触万类，周观之象也。二阳在上，四阴在下，阳刚居尊，为群下所观，仰观之义也。”（《二程集》第三册，第798页。）船山亦解为：“可观之谓‘观’，以仪象示人，而为人所观也。阙门悬法之楼曰观，此卦有其象焉。可瞻而不可玩，饰于己而不渎于人之谓也。”（《船山全书》第一册，第199页。）

(3) 省方观民设教：省方，省察各个地方。观民，这里是指观察民情风俗。设教，设置政教。此句意为：省察各地的民情风俗，设置相应的政教。

(4) 民象：民，指庶民百姓。民象，是说坤卦有象征庶民百姓之象。

(5) 方圻：圻（音其），方千里之地。《左传·昭公二十三年》：“今土数圻而郢是城，不亦难乎。”

(6) 敷：布、施。五教：五常之教。

(7) 淫辟：淫，邪恶。《礼记·坊记》：“刑以防淫。”辟：不诚实、邪辟。《论语·先进》：“师也辟。”《左传·昭公六年》：“楚辟我衷，若何效辟。”杜预注：“辟，邪也。衷，正也。”

(8) “行地”：这里是指观卦“风行地上”之象。

今译：

坤卦之象象征庶民百姓，也象征地方广阔千里，巽风之象则象征教化之道。对观卦“风行地上”之象进行观察、反省，可以用之于施設教化的事。对观卦的应用与对小畜卦的应用是有所不同的。这是因为：施行礼乐一类（高层次）的德教，其巨大作用不可能到达于普通的愚贱百姓，所以便需要应用小畜卦的卦象。至于布设五常之教，防止邪辟之行，必须依随不同的民情风俗进行教化，以端正人们的言行，使一般的庶民百姓都能了解并接受教育，而不致陷入迷途，这就需要应用观卦之象了。小畜卦的卦象是启示人们要端正思想，树立最高的道德观念。观卦之象则是启示人们要因时势的不同进行广泛的教化工作；施設教育的人必须认真了解（各地）民情风俗的刚柔樸巧，加以因势利导。所以，不采用如同“风行地上”，无所不到的教化方法是不能获得功效的。

噬嗑 ䷔

雷电⁽¹⁾，噬嗑⁽²⁾，先王以明罚敕法。

船山解：

法立于断⁽³⁾，画一素定⁽⁴⁾，明著于上，以示天下，使人皆晓然知而畏之，“电雷”所以为“明罚敕法”也⁽⁵⁾。求情以明，勤其审察，知周乎下情，然后从而断之，雷火之所以为“折狱致刑”也⁽⁶⁾。盖讲法不患不明，而辨析纤曲⁽⁷⁾，则吏缘出入⁽⁸⁾，而民可规避。若行法之下，必审求其情，无隐不悉，而后敢决焉，乃以刑必当事⁽⁹⁾，而民以不冤。明断皆祥刑之道⁽¹⁰⁾，而先后本末不同如此，非君子孰能辨之！

注释：

(1) 雷电：这是解释噬嗑卦的卦象，噬嗑卦的上卦为离、为火、为电，下卦为震、为雷，故有“雷电”交作之象。

(2) 噬嗑：卦名。噬，以牙齿咬物。嗑，通合，这里指嘴唇相合。噬嗑：相咬合，即以牙咬碎食物然后嘴唇得以相合。参见二程解：“噬，齧也；嗑，合也。口中有物间之，齧而后合也。”他并从卦象来解释噬嗑之义，说：此卦“上下二刚爻而中柔，外刚中虚，人颐中有物之象。口中有物，则隔其上下，不得嗑，必齧之，则得嗑，故为噬嗑。”二程还从此卦象说明其在人事方面的象征意义，指出：“圣人以此卦之象，推之于天下之事，在口则为有物隔而不得合，在天下则为有强梗或谗邪间隔于其间，故天下之事不得合也，当用刑罚，小则惩戒，大则诛戮以除去之，然后天下之治得成矣。”（《二程集》第三册，第802页）。船山自解亦为：噬嗑乃“强噬之而合”“为卦，一阳（按：指九四爻）入于三阴之中，而失其位，不与阴相合也，三阴欲连类，而为一阳所间，不能合也。……积不合之势，初、上二阳，以其刚制之才，强函杂乱之阴阳之中，而使之合，是齧合也”“物不合则志气不通，虽曰齧合，而亦合矣，是噬嗑之亨也。然柔得中，而为离明（按：指此卦的上卦为离）之主，具知齧合者之矫乱而不

固，则且施刑以惩其妄。”（《船山全书》第一册，第207页）。

（3）法立于断：断，这里是指断刑。全句意为：国法立足于断刑。

（4）画一素定：画一，统一。素，向来，往常。此句是指：统一的国法是向来就已确定了的。

（5）“电雷”所以为“明罚敕法”也：电雷，这里是指噬嗑卦上卦为离、为电，下卦为震、为雷。故全卦有电闪雷鸣之象。明罚，严明刑罚。敕法，整饰法规。

（6）折狱致刑：折狱，判决案件使曲直分明。《论语·颜渊》：“片言可以折狱者，其由（仲由）也与。”致刑，执行刑罚。此句意为：依法判决案件，执行刑罚。

（7）辨析纤曲：辨析，分辨剖析。纤曲，纤细而曲折，这里是指案情复杂曲折。

（8）吏缘出入：吏，官吏。缘，依循。出入，这里是指依循法规在对案件的判断时会有所出入。此句意为：官吏们依循法规在判断案件时会有所出入。

（9）刑必当辜：辜，罪、犯罪。《韩非子·说疑》：“赏无功之人，罪不辜之民，非所谓明也。”此句意为：判断刑罚应与犯人所犯的罪行相当。

（10）祥刑：指慎用刑罚。《书·吕刑》：“有邦有土，告尔祥刑。”

今译：

国法的严威立足于断刑，把本来就已确定的统一的法规明白地公布于庙堂之上，以告示天下，使人们都能清楚地知晓它，从而产生畏惧之心。这便是噬嗑卦的电闪雷鸣之象所以启示人们，懂得应以怎样的态度来“严明刑罚，整饰国法”。要求把案件了解得清楚明白，勤恳地进行审查，对下情掌握得很全面，然后再

以之为根据进行断案判刑。这便是噬嗑卦的雷火光照之象所以启示人们，懂得应该以怎样的态度“依法判决案件，执行刑罚”。这是因为，宣讲国法条文并不需担心不能把它讲解得明白清楚，而在分析复杂曲折的案情时，官吏们却往往可以依循法规做出不同的解释和判决结论，而老百姓也可以从中找到空隙以逃避刑罚。如果在施行国法时，坚持认真详细地弄清真实情况，使一切可能被隐蔽的情节都被执法者掌握在心，然后敢于坚决果断地判决案件，做到刑罚所加，为罪有应得，人民不致蒙受冤屈。认真详细地弄清案件（明）与坚决果断地依法判决案件（断），这两者都是属于慎重运用刑罚之道，然而它们之间却有如此的先后、本末之分，如果不是君子又怎能将它们分辨清楚呢？

贲

山下有火⁽¹⁾，贲⁽²⁾，君子以明庶政，无敢折狱⁽³⁾。

船山解：

“明庶政”⁽⁴⁾，明逮下也⁽⁵⁾。“无敢折狱”，止其明也。“山下”，幽暖之地⁽⁶⁾，火施其明，烛尽纤隐。君子立法创制，必详必析，小物细事，无所忽忘，无有疑似，使愚贱利用，经久可行。至于折狱，则自非干犯名义⁽⁷⁾，无可曲避；奸宄侵牟⁽⁸⁾，具有显迹者。而钩考阴私⁽⁹⁾，旁引授受⁽¹⁰⁾，以夸摘发，则法如秋荼⁽¹¹⁾，而民无所措手足矣。六十四象，皆唯取法，独《贲》与《夬》有鉴戒之辞焉。盖察者知之贼⁽¹²⁾，躁者勇之蠹⁽¹³⁾，藏于密而养大勇者⁽¹⁴⁾，尤必慎于此也。

注释：

(1) 山下有火：这是解释贲卦的卦象。贲卦的上卦为艮、为山，下卦为离、为火，故有“山下有火”之象。

(2) 贲：卦名，这里是指的贲饰。即通过贲饰而成文明之象。参看二程解：“贲者，饰也”“为卦，山下有火。山者，草木百物之所聚也，下有火，则照见其上，草木品汇皆被其光荣，有贲饰之象，故为贲也。”又说：“卦为贲饰之象，以上下二体（即上卦与下卦），刚柔交相为文饰也。下体本乾（按：指此卦由否卦变来，否卦的下卦为乾），柔来文其中而为离；上体本坤（指否卦的上卦为坤），刚往文其上而为艮，乃为山下有火，止于文明而成贲也。天下之事，无贲不行，故贲能亨也，柔来而文刚故亨：柔来文于刚，而成文明之象，文明所以为贲也。”（《二程集》第三册，第807页。）船山则解为：“贲之为卦，一阳甫立，即间以一阴，至于五又改其常度（按：指此卦自下至上，一阳一阴相间，其六五本应为九五，故称改其常度），一阴而间以一阳，萋斐（花纹错杂貌）以成贝锦，人为之巧毕尽，阴阳之变至此极矣，是不足与于天地之大文，而徒为贲饰也”（《船山全书》第一册，第213页。）可见，船山虽认为贲亦是贲饰之义，但他称赞的是天地自然之美饰，而不过誉人为的美饰。

(3) 无敢折狱：折狱，即断狱、判决案件。无敢折狱，这里是指君子不敢用文饰之道去判决案件。因为判断案件必须以实情为依据，而不可文饰。“折狱者，专用情实，有文饰则没其情矣。”（《二程集》第三册，第809页。）

(4) 庶政：各种政事。

(5) 明逮下：逮，逮及。明逮下，这里是指各种政令明白清晰，使下民都能知晓。

(6) 幽暖：暖，暗也。幽暖，即幽暗。

(7) 干犯名义：干犯，冲犯、冒犯。《左传·襄公二十三年》：“干国之纪。”名义，名节。《新唐书·宋璟传》：“名义至重，不可陷正人以求苟免。”

(8) 奸宄侵牟：奸宄（音轨），犯法作乱者。侵牟，侵夺。

(9) 钩考阴私：钩，钩距，辗转盘问。《汉书·赵广汉传》：“尤善为钩距，以得事情，钩距者，设欲知马贾（价），则先问狗，已问羊，又问牛，然后及马。”考，核查。阴私，隐蔽的私事。此句意为：辗转盘问核查别人与罪行无关的隐蔽的私事。

(10) 授受：交接，即一方交付，一方接受。

(11) 秋荼：秋荼枝叶繁密，比喻刑法繁苛。《盐铁论·刑德》：“昔秦法繁于秋荼，而网密于凝脂。”

(12) 察者知之贼：察，明察，这里是指过于明察。知，这里是指智慧。贼，贼害，损害。此句意为：过于明察恰恰会损害人们的智慧。

(13) 蠹：蠹虫、损害。《韩非子·初见秦》：“则是一举而坏韩，蠹魏，拔荆，东以害齐燕。”高诱注：“蠹，害也。”

(14) 密：靠近、严密。这里是指宫禁之地《宋书·殷景仁传》有“密迹宫禁”一语。

今译：

所谓“明庶政”，是指要使各种政令都能明白地昭示于天下庶民百姓，使之都能了解。所谓“无敢折狱”是说用法的人其明察程度应有一定的界限，适可而止。“山下”是幽暗之地，用烛火之光去照明，能够把一切隐蔽的东西都照见出来。（由此卦象获得的启示是：）君子制订法令创立制度，必须十分详细且条理分明，即使是小物细事也不应有所遗漏，更不应似是而非，以便“愚贱”的百姓也能利用它，并使它经久可行。至于判决案件，则自非冲犯纲常名义，无可逃避。或犯上作乱，侵夺抢劫，罪迹昭著者，应依律判决（而不可任意扩大范围）；如果进而辗转盘问核查犯人的隐私，旁引出人们交接往来的关系，用以夸大撻发其罪行，那将形成刑法繁苛如“秋荼”的局面，致使庶民百姓无

所措手足。《周易》六十四卦的卦象和卦辞都是可以取法应用的，唯有贲卦与夬卦在取法中又应有所引为警戒之处。这是因为：过于明察正是聪明的祸害；急躁则是勇力的祸害。一些身处密近宫禁而养有“大勇”的人，尤其需要对此慎重处之。

剥䷖

山附于地⁽¹⁾，剥⁽²⁾，上以厚下安宅⁽³⁾。

船山解：

五阴在下，其所积“厚”矣⁽⁴⁾，一阳在上，其所附“安”矣⁽⁵⁾。然孤托一阳于群阴之上，非无权藉者所敢用也⁽⁶⁾。唯为人上者⁽⁷⁾，抚有众民⁽⁸⁾，养欲给求。乃以固结人心，为盘石苞桑之计⁽⁹⁾，而安其位。虽然，此衰世之事也，不足以有为，而养晦图存，为可继而已。故不言王，不言大人君子，而言“上”。

注释：

(1) 山附于地：这是解释剥卦的卦象。剥卦的上卦为艮、为山，下卦为坤、为地，故有“山附于地”之象。

(2) 剥：卦名，剥的本义为剥落。这里是指的“剥之时”，即天下处于小人当道的衰败之时。参见二程解：“剥，剥也，谓剥落也。柔变刚也，柔长而刚变也。”“阴，小人之道方长盛，而剥消于阳，为君子不利有所往也。”又说：“顺时而止，乃能观剥之象也。”（《二程集》第三册，第813页。）船山解则为：“自外割削残毁，以及于内，曰‘剥’，此卦阴自下生，以迫孤阳之去。害自内生，而谓之剥者，主阳而客阴，君子辞也。……处阴盛已极之世（按：指小人当道之世），止而不行，犹免于害；害即不免，犹不自失；若更有所往，不但凶危，尤义之所不许也。”（《船山全书》第一册，第219页。）

(3) 厚下安宅：厚，厚固。下，这里是指的下民百姓。安宅，安居。此句是指君主能安善人民以厚固其本，从而使自己的统治地位得以安稳。参看《二程集》：“上，谓人君与居人上者，观剥之象而厚固其下，以安其居也。”又说：“为人上者，知理之如是，则安养人民，以厚其本，乃所以安其居也。”（《二程集》第三册，第813—814页。）

(4) 其所积“厚”矣：这里是指剥卦为五阴爻在下，故其阴气积聚很深厚。按《周易》的思想，阴气积聚很厚，为衰世的气象。不过这里的五阴也可象征臣民。

(5) 其所附“安”矣：这是说剥卦为一阳爻处上九之位，以上乘下，驾于五阴爻，所以便能安稳。

(6) 权藉：这里是指以权力为凭借。

(7) 抚有：抚，占有、持有。《礼记·文王世子》：“西方有九国焉，君王其终抚诸。”郑玄注：“抚，犹有也。”

(8) 人上者：这里是指地位处于所有臣民之上的人，即君主。

(9) 苞桑：根深蒂固的桑树。《易·否》：“其亡其亡，系于苞桑。”孔颖达疏：“凡物繫于桑之苞本，则牢固也。”

(11) 养晦：晦，隐藏。养晦，这里指隐居待时。

今译：

本卦的卦象为五阴爻在下，足见其阴气的积聚是很深厚的；又为一阳爻在上，一阳乘五阴表明其依附的地位还尚为安稳。然而，毕竟是一阳孤立地托寄于群阴之上，因而如果不是有权力作凭借的人是不敢应用此卦之象的。只有身处臣民之上的君主，拥有众多的民众，能够采取各种措施满足臣民们的欲望和需求，用以固结人心，以求政权根深蒂固，使自己安坐王位。但尽管如此，这也只是“衰世”的事，是不足以有所作为的，仅仅是暂时

地养晦图存，以求政权能以延续而已。所以，本卦的象辞不讲先王，也不讲大人君子，而只是讲“上”。

复䷗

雷在地中⁽¹⁾，复⁽²⁾，先王以至日闭关⁽³⁾，商旅不行，后不省方⁽⁴⁾。

船山解：

复之道大矣，而仅取之“至日闭关”者何也？复者，天地之心也⁽⁵⁾。天地者，阴阳循环，吉凶并行，合理欲、迭治乱以为心而不疚者也。故“雷在地中”，动于隐暗，无事迫为昭苏⁽⁶⁾，但以微阳存来复之几⁽⁷⁾，即以养万物之生于幽蛰⁽⁸⁾，而不忧其不长。人而仅恃其微动之几，则不可以振积阴而必其善⁽⁹⁾。夜气仅存者⁽¹⁰⁾，未有不为旦昼之牴者也⁽¹¹⁾。唯圣人在天子之位，以法天而调人物，故有所休息，以俟人物之定，于至日昭其义焉。然亦不废其理而已矣。一日之弛，百日之张，先民之行⁽¹²⁾，劳民之事，自至日而外，未有用此者也。

注释：

(1) 雷在地中：这是解释复卦的卦象。复卦的上卦为坤、为地，下卦为震、为雷，故有“雷在地中”之象。

(2) 复：卦名，“复”的本义是反复、反省。这里则是指的阴阳之气，交相较量，阴气盛到极点，阳气又复生的反复。参见二程解：“为卦，一阳生于五阴之下，阴极而阳复也。”他还从自然和人事两方面阐述“复”的意义。从自然现象看，“岁十月，阴盛既极，冬至则一阳复生于地中，故为复也。”从人事看，“阳，君子之道，阳消极而复反，君子之道极而复反也，故为反善之义”（《二程集》第三册，第817页）。船山解亦为：“还归其

故曰‘复’。”又说：“一阳初生于积阴之下，而谓之复者。”是因为“阳一出而归其故居，则不可御”（《船山全书》第一册，第225页）。

（3）至日闭关：至日，冬至之日。闭关，关闭商旅关卡。

（4）后不省方：后，这里是指君主。《书·大禹谟》：“后克艰厥后，臣克艰厥臣。”省方，省视四方。这里是指君主省视四方。

（5）天地之心：这里是指天地生生不已之心。船山说：“天地之心，无一息而不动，无一息而非复。”（《船山全书》第一册，第229页。）

（6）昭苏：苏醒、恢复生机。《礼记·乐记》：“蛰虫昭苏。”郑玄注：“昭，晓也；蛰虫以发出为晓，更息曰苏。”

（7）几：初动之枢机。

（8）幽蛰：幽暗蛰伏。

（9）振积阴而必其善：振积阴，这也是解复卦。复卦为五阴在上，一阳在下，为一阳承五阴之象。一阳承五阴，也即是以一阳去振起五阴。必其善，必使归之于善。

（10）夜气：这里是指黎明前能息长仁义之心的新鲜空气。《孟子·告子上》：“夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。”

（11）桎：一种横在牛角上使牛不能触人的横木。引申义可作桎梏、限制、困惑解。

（12）先民：古时的圣人。《诗·大雅·板》：“先民有言，询于刍蕘。”郑玄笺：“古之贤者有善，有疑事当与薪采者谋之。”

今译：

复卦所蕴含的道理是广大的，然而却只取“冬至日闭关”这一条是为什么呢？复卦是表现天地生生不已之心的。天地以昼夜循环、吉凶并行、刚柔合一、治乱交替为心而不会有所愧疚。所

以，复卦上坤下震的“雷在地中”之象，说明雷之动还处于隐暗状态，还不急于使万物恢复生机，仅仅是在一点点微弱的乾阳之气中，潜存着足以使万物复苏的枢机。这也就是说，天地含养万物生机于幽暗蛰伏之中，无需忧虑它们不会成长壮大。（然而，对于人事而言，情况就不同了。）人们如果只凭一阳（夜气）初动的枢机，是不能够振起五阴而使之必归于善的；只存有一点夜气的人，也没有不因早起以后整天的辛劳而感到困顿的。惟有圣人居于天子之位，效法天道去调理人物，所以才有休生养息之举，以求得人物的安定，于是便提出“冬至日闭关”来显扬复卦的意义。然而这也不过是不违背自然之理而已。一日的松弛休整，以缓解百日的紧张辛劳。古代先圣行事，主要是劳动庶民百姓的事，除了运用复卦“冬至日闭关”这一条外，其他便没有什么可用的了。

无妄䷘

天下雷行⁽¹⁾，物与无妄⁽²⁾，先王以茂对时，育万物。

船山解：

“茂”，盛也。雷之应候发声⁽³⁾，与时相对⁽⁴⁾，兴起万物而长养之，必然不爽。天之与物以诚者⁽⁵⁾，莫此盛焉。先王应民物之气机⁽⁶⁾，诚动于中⁽⁷⁾，而功即加于物，不必如后世《月令》之书⁽⁸⁾，附会拟似。自然与人物之情理，相应不差，而勃然甚盛，无俟风雨有迹而神行焉，其道则取诸此。

注释：

(1) 天下雷行：这是解释无妄卦的卦象。无妄卦的上卦为乾、为天，下卦为震、为雷，故有“天下雷行”之象。

(2) 无妄：卦名，妄的意思是虚妄、差妄、不诚。无妄则是

不虚妄、无有差妄、诚。这里则是指天道运行对于万物的作用，有时看来似乎是虚妄的，其实却是天理的必然，是真实无妄的。参见二程解：“雷行于天下，阴阳交和，相薄而成声，于是惊蛰藏，振萌芽，发生万物，其所赋与，洪纤高下，各正其性命，无有差妄，物与无妄也。”（《二程集》第三册，第823页。）船山解则为：“‘无妄’云者，疑于妄而言其无妄也。”“时当阴积于上，阳乘天化，以震起而昭苏之，则诚所固有之几也。乃此卦天道运于上，固奠其位，二阴处下，非极其盛，而初阳震动，非以其时，理之所无，时之或有，妄矣。然自人而言则见为妄，自天而言，则有常以序时，有变以起不测之化，既为时之所有，即为理之所不无。理，天理也。在天者即为理，纵横出入，随感而不忧物之利，则人所为妄者，皆无妄也。君子于天之本非妄者，顺天而奉天时，于妄者深信其无妄，而以归诸天理之固有，因时消息以进退，而不敢希天以或诡于妄。”（《船山全书》第一册，第235页。）

(3) 候：这里是指的节候、气候。

(4) 时：这里是指的时令。

(5) 诚：这里是实在、实有的意思，可引申为实有的法则。

(6) 气机：气，气数。机，时机。

(7) 诚动于中：诚，真诚。中，这里是指心中。

(8)《月令》：《礼记》的篇名之一。又可见于《吕氏春秋》十二纪之中，记述每年夏历十二个月的时令及其相关的事物，并把各类事物归纳于五行相生的系统中。

今译：

“茂”是丰美茂盛的意思。天上的雷应节候的到来而发声，与时令相对应，兴起了万物，使它们获得生长和发育，这是必然不会有差错的。自然之天赋予万物以“诚”，没有比这表现得更

鲜明盛大的了。先王适应庶民和万物生长的气数与时机，（以尊重自然法则的）“真诚”动于心中，其行动的功效能加于万物之上，并不必定像后世《月令》之书那样（按每年十二个月的时令安排各种相关事物的生长，并把各类事物都归纳到金、木、水、火、土五行相生的系统中）牵强附会，生硬比拟。自然的法则与人、物生长的情理是相应不差的；而万物勃然生长，丰美茂盛，并不需要硬等着某种风雨到来并显示出某种行迹，便会（因时）自然而然发生神妙的变化。这个道理便是从无妄卦的卦象中悟出来的。

大畜䷙

天在山中⁽¹⁾，大畜⁽²⁾，君子以多识前言往行⁽³⁾，以畜其德。

船山解：

函“云行雨施，品物流形”之理于“山中”⁽⁴⁾，其畜大矣。凡畜，恶其盛也。积而能散，安安而能迁，君子无固畜焉。其唯前言往行乎！善之在古今，莫非理，即莫非人也⁽⁵⁾。其在于心，则莫非德矣⁽⁶⁾。多畜而德弘⁽⁷⁾，乃以无执一之害⁽⁸⁾。非然，则畜一德而据之，虽嘉言善行⁽⁹⁾，亦为贼德之资，况畜非所畜者乎⁽¹⁰⁾！识善言，不必见诸言也；识善行，不必见诸行也。止如山而备天之理⁽¹¹⁾，舜之居深山之下以之。⁽¹²⁾

注释：

（1）天在山中：这是解释大畜卦的卦象。大畜卦的下卦为乾、为天，上卦为艮、为山，故有“天在山中”之象。

（2）大畜：卦名，这里是指蕴畜之大。《二程集》注：“莫大于天，而在山中……皆蕴畜至大之象也。”（《二程集》第三册，第827页。）船山亦解为：“‘大’，阳也。大畜，以阳畜阳也”

“天未尝不在山中，岂徒空虚上覆者为天哉！山之广大，其畜天之气以荣百昌者，厚矣。”（《船山全书》第一册，第242～244页。）

（3）前言往行：这里是指前人留下的学术思想、道德品行。

（4）“云行雨施，品物流形”之理：这里是指天的阴阳二气运行和形成长养万物的规律和无所不通、无所不贯的本性。按船山的解释：“天气行于太虚之中，絪縕流动者，莫著于云；其施于地以被万物者，莫著于雨。言其著者，则其轻微周密，于视不见，听不闻之中，无时不行，无物不施者，可知已。‘品物’物类不一，而各成其章之谓。‘流形’，理气流行于形中也。行焉施焉而无所阻，流于品物成形之中而不贯，亨之至盛者矣。”（《船山全书》第一册，第52页）。

（5）莫非人也：这里是指莫非人的善性。

（6）莫非德：这里既指德行，又可指认识水平。船山说：“道行则谓之德”，《周易外传·系辞上传第十二章》。

（7）德弘：德行弘大，或德行弘扬。

（8）执一：这里是指执着于一端之理而排斥其他各家之理。

（9）嘉言：嘉，嘉美。嘉言，嘉美的、美好的言语。

（10）畜非所畜：这里是指蕴畜的学问道德并不是应该蕴畜的学问道德。

（11）止于山而备天之理：这是以人事解大畜卦的卦象。大畜卦的卦象为“天在山中”，意味着天为山所止，因而山便包容、具备了天之理。

（12）舜之居深山：深山，这里是指历山。相传舜帝曾躬耕于历山之下修养德行。

今译：

蕴含着“云行雨施，品物流形”的理于“山”中，说明

“山”的蕴蓄量是极其广大的。大凡蕴蓄（某种事物）都担心其过盛。应该是蕴积得多了却能将其分散出去；安安而又能迁移；君子是不能搞固定不变的蓄积的。惟有对前人留下的学问道德才不应担心蓄积得多哩！学问道德之善，不论是过去还是在今天，都没有不表现为理的，也没有不表现人性善的，而这种“理”和“善”存在于人们的心中，也没有不表现为人的认识水平和道德修养的。人们只有多多地学习、积蓄前人的学问道德，才能使自己的认识能力得到提高，德行获得弘扬广大，而不致因执着于一家之说而使自己的认识能力和德行修养受到损害。否则，如果只崇拜一种前言德行，搞一家之言，且据为永久，即便是很美好的言论德行也会因其失之于偏颇而有可能成为伤害我们提高认识能力和道德水平的累赘，更何况有的人所蓄积的言论德行还可能不是应该蓄积的内容呢？认识一种嘉美的言论，不必定立即就表现在自己的言论中，认识一种善良的行为，也不必定立即就表现在自己的行为中，而应像天的阴阳之气絪縕于山中为山所止那样，对前人的各种学问道德进行酝酿思考，使之完全符合自然之理（然后才能转化为自己的言行）。当年舜帝躬耕于历山之下进行德行修养就是用的这种方法。

颐䷚

山下有雷⁽¹⁾，颐⁽²⁾，君子以慎言语，节饮食。

船山解：

颐者，言语所自出，饮食所自内也。而观其象⁽³⁾，居止以受动⁽⁴⁾，阳在外而闲四阴于内，则“节”“慎”之道存矣。不知颐道者，以随意而言，随欲而食，谓之率性⁽⁵⁾，而君子不谓性焉。不能已于动，尤重其止。如山下之雷，无穷极恣肆之动，则以之

言语饮食焉可矣。

盖尝论之：言语之慎，饮食之节，若细行也⁽⁶⁾，而人欲之流止，天理之存亡莫甚焉。君子小人之大闲，此心之存去，皆于此决矣。夫天之生人，形色皆性⁽⁷⁾，岂使之有口以导入于恶哉！反身而诚⁽⁸⁾，践颐之象，顺颐之贞⁽⁹⁾，但能止之于俄顷之动，则习而安焉，自远于咎。物不能引我以非道，则大勇浩然之气可养；我不轻随物以妄流，则深渊不测之神可凝。自有天下国家以至于庶人⁽¹⁰⁾，善恶、吉凶、荣辱之枢机，胥于此焉决矣。子曰：“以约失之者鲜”⁽¹¹⁾，言语饮食，约泰之权衡也⁽¹²⁾。

注释：

(1) 山下有雷：这是解释颐卦的卦象。颐卦的上卦为艮、为山，下卦为震、为雷，故有“山下有雷”之象。

(2) 颐：卦名，这里的颐有二义：一为朵颐，一为颐养。参看二程解：“颐，养也。人口所以饮食养人之身，故名为颐。圣人设卦，推养之义，大至于天地养育万物，圣人养贤以及万民，与人之养性、养形、养德、养人，皆颐养之道也。”又说，以此卦上下卦之义而言，“艮止而震动，上止下动，颐颌之象。以卦形言之，中含四阴，外实中虚，颐口之象，口所以养身也。”（《二程集》第三册，第833、834页。）船山解亦为：“颐之为卦，以卦画之象而立名。上下二阳，上齧下颌之象也。四阴居中，齿象也。颐之为体，下颌动以齿，上齧止而断之。震动于下，艮止于上，亦颌象也。颐所以食，而生人之养赖此为用。”（《船山全书》第一册，第248页）

(3) 观其象：观察颐卦的卦象。

(4) 居止以受动：这也是解释颐卦的卦象，颐卦上卦为艮、为山，下卦为震、为雷，故有“山下有雷”之象。山下雷动，雷为山所止，山止以受雷动，所以叫“居止以受动。”

(5) 率性：循性，这是儒家伦理思想。《礼记·中庸》：“天命之谓性，率性之谓道。”郑玄引《孝经书》：“性者生之质。”故注：“率，循也；循性行之是谓道”。又可作平素的性情解。《北史·辛庆之传》：“庆之位遇虽隆，而率性俭素，车马衣服，亦不尚华侈。”

(6) 细行：细小的行为、小节。

(7) 形色皆性：这里是指人的形体和气质都是出自自然之性。

(8) 反身而诚：诚恳地反省自己。

(9) 贞：这里是指颐卦所启示的正道。

(10) 有天下国家：这里是指有天下国家的人，即君主。

(11) 以约失之者鲜：语出《论语·里仁》。《正义》曰：“约即俭也。奢则不孙，俭则固，二者俱不得中，而约可免忧患，故其失鲜。”故此句意为：以节俭而招致祸害和忧患是很少的。

(12) 约泰：约，俭约，节俭。泰，奢泰、奢侈。

今译：

朵颐，这是人们的言语由此而出，饮食由此而入的地方。观察颐卦的卦象，上卦为震、为雷动，下卦为艮、为山止；全卦有山居止以受雷动之象。（又）此卦的初九与上九两阳爻在外，将六二、六三、六四、六五四阴爻阻隔于内。这些对于人事而言，其中包含有节制（饮食）和谨慎（言语）的道理。不懂得颐卦包含这些道理的人，便会随意而言（想说什么就说什么），随欲而食（爱吃什么就吃什么，想吃多少就吃多少），还说这是循乎自然之性，然而君子却是不把它叫做“性”的。对于那些不能已止的行动，尤其需要重视如何能使之有所“止”，就像山下之雷因受山的限制而不能无休止、无拘束的“动”一样。这对于用来限制人们的饮食言语是很适用的。

有人曾经论说过：言语须谨慎，饮食要有节制，这些看起来似乎是一些小事，其实没有比这更能体现在一个人身上是人欲横流抑或是得到遏止，是天理存在抑或是已经丧失的了。君子与小人的界线、人的本有的善心是依旧存在还是已经丧失，都可取决于这些细小的行为中。大自然生长人类，其形体和气质都是属于自然的秉性，哪里会是要让人们生有一张嘴，以便引导人们招来种种罪恶呢？诚恳地反省自己，实践颐卦之象所包含的道理，依照颐卦卦象所启示的正道行事，只要在遇到言语饮食时，能控制自身一瞬间的妄动，且逐渐习惯并心安理得，便自然会远离过错。外物不能引诱我们陷入邪道，便可养成大勇浩然之气；我们能不轻易地追随物欲而任意流荡，便能凝结成深不可测的智慧。从拥有天下国家的君主到一般的庶民百姓，他们是向善还是从恶，是趋于吉还是趋于凶，是将获得荣誉还是蒙受耻辱，其关键都取决于此。孔子说：“以俭约而招致灾祸和忧患是很少的。”言语饮食正是权衡俭约与奢泰的尺度啊！

大过

泽灭木⁽¹⁾，大过⁽²⁾，君子以独立不惧⁽³⁾，遁世无闷⁽⁴⁾。

船山解：

泽虽灭木，木不受灭，淹之愈亟⁽⁵⁾，其浮愈疾⁽⁶⁾。又其为象，四阳亘中，与初、上齟齬异志⁽⁷⁾，不相浹洽⁽⁸⁾，以之治世，未有得焉。唯夫“独立不惧”者，有可惧者也；“遁世无闷”者，有可闷者也。履凶游浊，守贞笃志，正己而不与俱汨⁽⁹⁾，斯大过焉可矣。以为非过，则且为“惧”“闷”所乱，而灭其贞矣。

注释：

(1) 泽灭木：这是解释大过卦的卦象。大过卦的上卦为兑、

为泽，下卦为巽、为木，故有“泽灭木”之象。

(2) 大过：卦名，这里是指的阳刚太过。参见二程解：“大过者，阳过也，故为大者过，过之大、与大事过也。”（《二程集》第三册，第838页）。又见船山解：大过四阳爻“整居于内，既据二、五之中，复据三、四人位，以尽其才，二阴于重泉之下，青霄之上，岂非阳刚之过乎！”（《船山全书》第一册，第255页。）

(3) 独立不惧：独立，这里是指一个人有独立的人格，不同流合污，守肯孤立于世。此句意为：为坚持正道，守肯孤立于世也无所畏惧。

(4) 遁世无闷：遁世，即避世隐处。闷，苦闷。此句意为：为坚持气节，避世隐处也不感到苦闷。

(5) 亟：非常、狠。

(6) 疾：快，迅速。

(7) 齟齬：上下牙齿不相配合。比喻意见不合、不融洽。白居易《达理》诗：“谁能坐此苦，齟齬于其中。”

(8) 浹洽：融洽。

(9) 汨：汨没、沉沦。

今译：

泽水虽然要淹没木头，然而木头却不会受淹，而且水淹得越狠，木头上浮得越快。又观大过的卦象，四阳爻横亘于卦之中，与初、上两阴爻不相配合，各行其道，互不融洽。因此，应用此卦之象去治理天下国家是不能取得成效的。（但对于乱世修身，讲求“独立不惧”“遁世无闷”却是可行的。）所谓“独立不惧”，正是因为确有可惧的情况；所谓“遁世无闷”，也正是因为确有可以使人烦闷的事情啊！一个人生活于凶险混浊的乱世，坚守正道和正确的志向，端正自己的德行而不沉沦于乱世的逆流之中，

这样运用大过阳刚过甚之象是可以的。如果以这也不可“过”，那就会为乱世种种可惧的情况和可闷的事情所扰乱，以致丧失自己坚贞的品德。

坎䷜

水洊至⁽¹⁾，习坎⁽²⁾，君子以常德行⁽³⁾，习教事。

船山解：

水之“洊至”，不舍昼夜，波流如一，而后水非前水，则用其日新以为有恒者也。德行之常，非必一德；教事之习，非仅一教。有本而出，源源不舍，则德日以盛⁽⁴⁾，教日以深，斯君子用《坎》之益也。“洊至”之势盛，可以征才⁽⁵⁾；“洊至”之威张，可以明刑。而君子敛才而用之于德；缓刑而用之于教。盖乘势者险在己⁽⁶⁾，殚威者险在物⁽⁷⁾，择于习坎，而唯德教之敦⁽⁸⁾，故足尚耳⁽⁹⁾。

注释：

(1) 洊至：洊，一次又一次。洊至，接踵而至。这是解释坎卦的卦象。坎卦的上卦与下卦都为坎、为水，故有“水洊至”之象。

(2) 习坎：习，重也，如学习、温习，皆有重复义。坎，陷也。故“习坎”有重险的意思。参看《二程集》：“习坎者，谓重险也。上下皆坎，两险相重也。”（《二程集》第三册，第844页）。又，坎为水，故“习坎”又有水流虽经坎坷仍旧流进不止之意。“坎为水……两坎相习，水流仍洊之象也。”（同上书，第845页。）船山亦解为：“坎之德亦危矣哉！”“坎而又坎，其机深矣。”（《船山全书》第一册，第260、261页。）

(3) 君子以常德行：常德行，即德行有常。此句意为：君子

应有恒常的德行，否则即是虚伪。参看《二程集》：“人之德行，不常则伪也。故当如水之有常。”（《二程集》第三册，第845页。）

（4）盛：这里是指盛美。

（5）征才：征取人才。

（6）乘势者险在己：乘势，这里是指乘势而动，即乘势而表现自己的才能。险，凶险、危险。此句意为：乘势而表现自己的才能，将会使自己面临凶险。

（7）殫威者险在物：殫，竭尽。《汉书·杜钦传》：“殫天下之财，以奉淫侈。”此句意为：竭尽使用威力的人将会使外物遭受灾难。

（8）敦：敦厚、勉力。

（9）尚：崇尚。

今译：

水流接踵而至，不分昼夜，虽然看起来其波流似乎是一样的，实际上后面流至的水已不是前面流走的水了。水流是以每天的更新来保持其有恒的。（从人事而言）人有恒常的道德原则，却不必定只表现为一种德行；人们日复一日地进行施教的事，却不必定只拘守着一教学内容。本源于正道的德行修养和教化事业，只要像水流一样，源源不断，坚持不懈，便能使德行一天天臻于盛美，使教化一天天逐步深入，这便是君子运用坎卦之象的益处啊！锲而不舍地进行德行修养，达到声势很盛的程度，便能够征取众多的人才；坚持不断地施行教化达到了威势伸张的程度，便可以使刑罚得到彰明。（然而）君子应该收敛自己的才能而着重运用德行修养；应该省缓刑罚而主要运用教化的方法。（这是因为：）乘势而动，表现自己才能的人，自己将会承担凶险；运用刑罚，竭尽威力的人，又会将凶险加于外物。因此，选

择习坎之象，要求人们只勉力进行德教，这才是最值得崇尚的。

离☲

明两作⁽¹⁾，离⁽²⁾，大人以继明照于四方⁽³⁾。

船山解：

明之已盛，君子所惧也。唯居天位者⁽⁴⁾，四方待照，则明患其不至，不忧其盛矣。有“用晦”者⁽⁵⁾，有“继明”者。“用晦”以养其体，“继明”以大其用，不偏废也。老氏一以闷闷孩天下⁽⁶⁾，申韩一以察察矜私智⁽⁷⁾，恶足以称大人之事哉！

注释：

(1) 明两作：这是解释离卦的卦象。离卦的上卦与下卦均为离、为火，故有“明两作”之象。

(2) 离：卦名，这里的离有三义：一为附丽；二为光明；三为太阳。参见二程解：“离，丽也，明也。取其阴丽于上下之阳，则为附丽之义；取其中虚，则为明义。离为火，火体虚，丽于物而明者也。又为日，亦以虚明之象。”（《二程集》第三册，第849页。）船山在解释《周易·彖》：“离，丽也”一句时也说：“离之德重明，而唯柔中以丽乎刚之正，故明不息。”又说：此卦“阴本柔暗，而附丽乎阳以得居乎中，则质之内敛者固，而发于外者足以及物，故其化为火。火之气，日在两间，不形而托于虚，丽于木而炎以成熟，光以照耀，乃成乎用。”（《船山全书》第一册，第268页、267页。）

(3) 大人以继明照于四方：据《二程集》解：“明而重两，谓相继也。作离，明两而为离，继明之义也。”可见，“继明”就是明而又明的意思。又说：“大人观离明相继之象，以世继其明德。”（以上见《二程集》第三册，第850页。）大人，这里是指

的君主。四方，这里是指天下臣民。此句意为：君主世代继承先辈的明德去普照天下臣民。

(4) 天位：天子之位。

(5) “用晦”：晦，隐晦。“用晦”，这里是指用隐晦的方式。

(6) 老氏一以闷闷孩天下：老氏，即老聃，春秋楚国人，著有《道德经》。闷闷，愚昧貌。语出《道德经》第十五章：“俗人察察，我独闷闷。”孩，孩提。此句意为：老子一味鼓吹天下人都应像孩童那样的幼稚愚昧。

(7) 申韩一以察察矜私智：申韩，指春秋时期的申不害与韩非。申不害讲“术”，韩非讲“势”，他们都是当时法家的代表人物。察，分析明辨、明察。矜，顾惜、成全。此句意为：申不害与韩非一味以精细明辨以成全自己发自私心的智巧。

今译：

精明过盛，这是君子应该引以为忧惧的。惟有身居君主地位的人，举国上下四面八方都期待着他的英明关照，生怕不能照见到自己，这才无需担心他的精明过盛哩！至于对一般的君子来说，那就既需有运用隐晦形式之时，也需有运用不断明察之时；运用隐晦形式是为了修养自己德行之本体；不断明察是为着充分发挥自己才能的作用，这两者是不可偏废的。老子一味鼓吹天下人都应像孩童那样蒙昧天真，申不害、韩非则一个劲儿鼓吹精细明辨以成全自己出于私心的智巧，这些又怎能称作大人君子们所应干的事呢？！

咸 

山上有泽⁽¹⁾，咸⁽²⁾，君子以虚受人⁽³⁾。

船山解：

泽山通气，通之者泽也。“山上有泽”，山乃穹虚⁽⁴⁾；泽虚山实，虚实相容，所为相受也。虚者，君子所以受人也。君子于己皆实⁽⁵⁾，受物则虚，善用虚实矣。若宅心皆虚⁽⁶⁾，不尽其实，则是不诚无物⁽⁷⁾，恶足以受天下哉！老庄之诡于《易》也以此⁽⁸⁾。

注释：

(1) 山上有泽：这是对本卦卦象的说明，咸卦上卦为兑、为泽，下卦为艮、为山，故有“山上有泽”之象。

(2) 咸：卦名，据咸卦《彖》辞：“咸，感也。”又据二程解：“咸，感也。不曰感者，咸有皆义，男女交相感也。物之相感，莫如男女，而少复甚焉。凡君臣上下，以至万物，皆有相感之道。物之相感，则有享通之理。君臣能相感，则君臣之道通；上下能相感，则上下之志通；以至父子、夫妇、亲戚、朋友，皆情意相感，则和顺而享通，事物皆然，故感有享通之理也。”（《二程集》第三册，第854～855页。）对据船山解：“咸，无心之感也。动于外而即感，非出于有心熟审而不容已之情，故曰咸。”（《船山全书》第一册，第276页。）

(3) 以虚受人：虚，这里是指的“虚中”，即虚心而不骄盈，心怀宽广而不气量狭窄。受人，这里是指能容受他人的意见。古人认为，它是以无我、无私为前提的：“虚中者，无我也，中无私主，则无感不通”。（《二程集》第三册，第856页）

(4) 穹虚：穹，孔穴。穹虚，孔穴的虚空。

(5) 君子于己皆实：于己，这里是指君子对于自己的德行修养。实，厚实、实在。此句意为：君子对于自己的德行修养应该很厚实。见船山解：“君子德厚于己。”（《船山全书》第一册，第278页。）

(6) 宅心：居心、存于心中。《书·康诰》：“汝丕远惟商裔

成人，宅心知训”孔颖达疏：“居之于心。”

(7) 不诚无物：语出《礼记·中庸》：“诚者，物之终始，不诚无物。”郑玄注：“物，万物也，亦事也。大人无诚，万物不生；小人无诚，则事不成。”（《十三经注疏》第1633页）。按船山的解释，“诚”即是实有，“诚者，实有也。”“无妄之谓诚”（《船山全书》第六册，第583页。）它在天表现为贯穿于万事万物之中的天之理或天之道，“诚者，约天下之理而无不尽，贯万事之中而无不通也。”（同上书，第525页）“故诚，天行也，天道也。”（同上书，第576页）。它在人则表现为人的以仁、义、礼、知、勇为根本的人之德。“‘诚’为仁义礼之枢”“君子以诚行知、仁、勇。”这里的“不诚无物”按船山的说法是专就人事而言的，意思是说：君子如果不以仁义礼智勇的诚心去处人、接事，以人道合天道，就不能做成任何一件事。“然君子之诚也，自以处人接物为本务。如小注所云：‘视不明，听不聪，则不闻是物，不见是物，而同于无物’不闻不见者，同于己之无耳无目也；不闻是物，不见是物者，同于己之未视是物，未听是物也；然要必为己所当有事者，而其终始之条理当不可略。若飞鸟之啼我侧，流萤之过我前，即不明不聪，而亦何有于大害哉？”“诚者，物之终始”，不择于我之能有是物与否则皆固然，则可下泊于鸟兽草木而为言；若夫‘不诚无物’，固已舍草木鸟兽而专言人事矣。”（《船山全书》第六册，第555页。）

今译：

泽与山通气，这气是因泽而通的。“山上有泽”，山便有了（能以通气的）虚空的孔道；泽是虚，山为实，这样虚实相容，其作用也便能相与容受。（对于人事而言）虚心而不骄盈，心怀宽广而不胸襟狭窄，这正是君子之所以能以容受各种人物的条件。君子们对于自己，应尽力充实自己以仁、义、礼、智、勇为

根本的德行与才能，而对于别人则应虚怀若谷，这才是善于运用虚实关系啊！如果存心全是“虚”而不尽力充实自己的德行与才能，那将会是“不诚无物”，又怎能受纳和治理天下呢？老子、庄子鼓吹片面的“虚无说”，正是在这个问题上对周易作了曲解和诡辩。

恒䷟

雷风⁽¹⁾，恒⁽²⁾，君之以立不易方⁽³⁾。

船山解：

恒者，不随顺于物而自守之道也⁽⁴⁾。雷风，阴阳之长。雷动不可遏，风行不可反，君子之守以之⁽⁵⁾。受物以《咸》，自立以《恒》，道斯两得矣。小人反是：自立无常，随感而动；受物不虚，怙过不迁⁽⁶⁾。君子小人皆出于《易》象之中，而特其用之也异，类如斯。

注释：

(1) 雷风：这是解恒卦之象。恒卦上卦为震、为雷；下卦为巽、为风，故有雷风之象。

(2) 恒：卦名，恒的本意为恒常、恒久。这里则是指的恒久之道或恒常之德。参看二程解：“恒者，常久也。”“恒者长久之义。”但二程又认为，天下之理，只有因时变易，方可恒常。“天下之理，未有不学而能恒者也。动则终而复始，所以恒而不穷。”“人能恒于可恒之道，则合天地之理也。”还说：“君子观雷风相与成恒之象，以常久其德，自立于大中常久之道，不变易其方所也。”（《二程集》第三册，第860、861、862页。）船山亦解为：恒者“执所安居以为可久之道。”“天地之道所以恒久者，以其不已也。”并且提出：“恒者，难动之志，相持而不相就也。”（《船

山全书》第一册，第284、285、283页。)

(3) 君子以立不易方：立，自立。这里是指自立德行。方，方所。此句意为：君子自立正道之德，不以其方所而易。

·(4) 自守：自己坚守。

(5) 守：这里是指的操守。

(6) 怙过不迁：怙过，坚持过错。不迁，不改变。怙过不迁，坚持错误而不知悔改。

今译：

恒卦，表征的是不顺随外物的诱惑而自己坚持操守的正道。本卦雷风生起之象表现了阴阳二气的增长。雷一旦发动是不可阻遏的，风一经运行便不会返回。君子们坚持自己的操守就可运用此卦之象。君子们在容受外物时能运用咸卦之象，在自立德行时能运用恒卦之象，这样便从两方面都符合正道了。而小人们却与之相反：他们在自立德行时是无常的，往往随着自己对外物的感受而随意行动；他们在受纳外物时却又很不虚心，不是虚怀若谷，而且坚持错误，不思悔改。由此可见，君子与小人的行为都可以是出自于《易》象之中，而其运用则有所区别。这只是一例，其他可以类推。

遁

天下有山⁽¹⁾，遁⁽²⁾，君子以远小人，不恶而严⁽³⁾。

船山解：

山隤于天⁽⁴⁾，处峻绝之极矣。峻以绝物，遁道也。君子之遁，《遁》以己，不遁以物。居上而不流⁽⁵⁾，“严”者其本也。“不恶”者，不屑恶而自远也。惟《遁》则可以严，惟《遁》则可以不恶。若愤世嫉邪，抑与之交相屈伸于是非，不胜而后避

之，晚矣。

注释：

(1) 天下有山：这是解释遁卦的卦象。遁卦的上卦为乾、为天，下卦为艮、为山，故有“天下有山”之象。

(2) 遁：卦名，遁在这里是指的遁退、遁藏。二程解：“遁，退也，避也，去之之谓也。”“遁者，阴长阳消，君子遁藏之时也。”（《二程集》第三册，第865页。）船山解稍有不同，他说：“尊者出而在外曰‘遁’”，“君子引身而退之”。但君子之遁，第一，应是在小人、昏君当道之时，否则，就会像当年巢父许由之逃避圣君尧、舜，严光、周党之逃避汉光武帝，那是“君臣道废，以全躯保妻子为幸，孟子所谓小丈夫也。”参看（《船山全书》第一册，第291页。）在船山看来，君子之遁，应像当年姜太公避纣王，只是暂时的以屈求伸之计，“太公避纣，而终以开周，或屈于一时而伸于万世”（同上书，第294页）。第二，因此，君子处于遁藏之时并非与一切人隔绝，对于志同道合的君子仍须保持来往。按船山的说法就是“但安处而勿与其事，自不见绝于君子。”（同上书，第292页。）

(3) 不恶而严：不恶，按二程的解释，这里是指不屑于与小人严声厉色。按船山的解释则是不屑于与小人争辩。严，按二程解，这里是指“矜庄威严”（《二程集》第三册，第867页。）按船山解则为：“‘严’者，虽求合而必不受，唯超然遁于其外，小人自伏处于下。”意思是以矜庄威严的态度与小人划清界线，使他们望而生畏。此句意为：君子不屑于与小人恶声厉色地进行争辩，而是以矜庄威严的态度与之断绝来往，使之望而生畏。

(4) 跻：登上、升上。《书·顾命》：“太史秉书，由宾阶跻。”

(5) 居上而不流：居上，这里是指居于上位。不流，这里是

指不与小人同流合污。

今译：

山升于天，处于高峻险绝的顶点了。以峻绝之势与外物隔绝，这便是遁卦卦象所包含的遁避的道理。（然而）君子的遁避应是自己（内心）的遁避，而不是不与外物接触。君子身处上位却能不与小人们同流合污，这是以矜庄威严地坚持正道为根本的。所谓“不恶”，是指君子不屑于与小人们恶声厉色地争辩是非，而是自觉地远离他们。只有善于运用遁卦之象才能够矜庄威严地坚持正道；也只有善于运用遁卦之象才能做到不屑于恶声厉色地与小人争辩是非。假若是因为愤世嫉俗而去与小人争辩是非短长，直到正不胜邪后才去遁避他们，那就已经晚了。

大壮䷡

雷在天上⁽¹⁾，大壮⁽²⁾，君子以非礼弗履⁽³⁾。

船山解：

欲严非礼之防，非壮不可⁽⁴⁾。《大壮》，大者壮也。秉礼自强，筋骸束⁽⁵⁾，肌肤固，心志定，如《乾》健行⁽⁶⁾，如《震》雷动，则虽有留连不去之二阴⁽⁷⁾，不能相诱以之于邪僻。君子进德，从容驯至而勿助长⁽⁸⁾。唯克己之功，则可用《壮》，而壮在秉礼，不在战胜，抑非若异端之亟绝伦物以为勇猛也⁽⁹⁾。

注释：

(1) 雷在天上：这是解释大壮卦的卦象。大壮卦的上卦为震、为雷，下卦为乾、为天，故有“雷在天上”之象。

(2) 大壮：卦名，“壮”在这里是指乾阳之气很盛，对于人而言，则是指人的志气盈盛。大壮，指乾阳之气盈盛之极。参见二程解：“大壮，阳之壮盛也。”“为卦，震上乾下，乾刚而震动，

以刚而动，大壮之义也。刚阳大也，阳长已过中矣，大者壮盛也。又雷之威震而在天上，亦大壮之义也。”（《二程集》第三册，第869页。）船山亦解为：“‘大’谓阳也，‘壮’者，极其盛之辞。”（《船山全书》第一册，第295页。）

（3）非礼弗履：非礼，这里是指儒家倡导的非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动的礼教。履，践履、实行。此句意为：不符合儒家纲常礼教的事便不能去做。

（4）壮：这里的壮，是指人的志气盈盛。

（5）束：紧束、约束。

（6）如乾健行。按《周易》的思想，乾为天，“天行健”，自强不息。此句意为：坚持儒家纲常礼教，要像天的运行那样健行不已，自强不息。

（7）留连不去之二阴；这是指大壮卦的六五爻与上六爻。二阴在这里是指的小人。

（8）助长：这里是指的拔苗助长，急于求成。

（9）非若异端之亟绝伦物以为勇猛也：异端，这里是指佛教。亟，非常。引伸为完全、绝对。绝，杜绝、断绝、否绝。伦物，人伦物理。勇猛，这里是指佛家用语。佛家认为，要彻底断灭人间生死烦恼之苦，必须以勇猛精进之心，进行修行。此句意为：不是像佛教那样要人们完全否绝人伦物理才算是勇猛精进。

今译：

想要严于非礼之防，非得志气盈盛不可。大壮卦卦象所表示的正是乾阳之气极盛。（这对于人事而言，那就是）君子们应秉承儒家纲常之礼进行修身以自强，做到筋骨紧束，肌肉强固，心志坚定，像乾卦之德那样健行不已，像震卦之德那样雷厉震动，这样，即使是有留连不去的六五、上六二阴爻所代表的小人，也不能诱使君子们陷于邪僻的境地了。君子们增进德行，应该从容

不迫而不可拔苗助长，急于求成。惟有克制邪念恶行的功夫，才可以运用大壮卦卦象所包含的志气盈盛之理，而这又是用之于自身坚持纲常之礼，而不是用之于战胜别人，也不是像异端佛教所鼓吹的，要否绝一切人伦物理才算是勇猛精进。

晋䷢

明出地上⁽¹⁾，晋⁽²⁾，君子以自昭明德⁽³⁾。

船山解：

“明出地上”，物咸受照。然日之升也，岂有心于照物而为物出哉？唯其有明，是以必照耳。故君子之昭，自昭者也；庸人之昭⁽⁴⁾，昭人者也。夫明德之藏，非揭竿建鼓以使天下知者⁽⁵⁾。诸葛亮有言：“澹泊可以明志。”⁽⁶⁾无私无欲，则不待表著于人，而如日之升，有目者共睹之矣。君子之过，天下皆见，况其无过者乎！

注释：

(1) 明出地上：这是解释晋卦的卦象。晋卦的上卦为离、为明，下卦为坤、为地，故有“明出地上”之象。

(2) 晋：卦名，按《彖》辞：“晋，进也。”又据二程解：“晋，进也，明进而盛也。明出于地，益进而盛，故为晋，所以不谓之进者，进为前进，不能包明盛之义。”（《二程集》第三册，第874页。）船山亦解为：“‘晋’，延而进之也。”又说：“日出地而物皆照，非欲人见之，明盛则自不可掩耳。”（《船山全书》第一册，第301、302页）。可见，这里的“晋”，是指太阳的光辉越照越亮。

(3) 自昭明德：昭，明、光、彰明、显扬。明德，美德，或显明美德。《书·君陈》：“黍稷非馨，明德惟馨。”《礼记·大

学》：“大学之道，在明明德。”郑玄注：“谓显明其至德也。”朱熹《大学章句》：“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。”此句意为：自己彰明其美德。

(4) 庸人：平常的人，或见识浅陋的人。《荀子·正论》：“罪至重而刑至轻，庸人不知恶矣，乱莫大焉。”

(5) 揭竿建鼓：揭竿，高树旗帜。《汉书·陈胜项籍传赞》：“斩木为兵，揭竿为旗。”建鼓，设置战鼓。此句意为：高举旗帜，擂起战鼓。

(6) “澹泊可以明志”：语出诸葛亮《戒子书》：“非澹泊无以明志，非宁静无以致远。”澹泊，恬淡寡欲。曹植《蝉赋》：“实澹泊而寡欲兮，独昭乐而长吟。”

今译：

太阳的光明出现在大地之上，万物都会受到她的照耀。然而，太阳的升起，难道是有心要照耀万物，或是为着要照耀万物她才升起的吗？仅仅是因为太阳自身有光明，所以便必然会照耀万物啊！（对人事而言）所以说，君子的“明”是自己内心的“明”；庸人的“明”，是要显扬于别人面前的“明”。君子的美德藏于心中，无需树旗擂鼓，让天下人都知道。诸葛孔明说：“恬淡寡欲，可以表明心志。”自己无私无欲，无需炫耀于人们的面前，就像太阳升起一样，只要是有眼睛的人都会看得清楚。君子有过失，天下人都会看得见，（而不会因此而否定他们是君子）何况没有过失的呢？

明夷䷣

明入地中⁽¹⁾，明夷⁽²⁾，君子以莅众⁽³⁾，用晦而明。

船山解：

“明庶政”则法山下之火⁽⁴⁾；“莅众”则法地中之日。求治之小心，君人之大德，各有所当也。建极于上⁽⁵⁾，则法日之升于地；施治于下，则法地之藏乎日。道盛而民可由⁽⁶⁾，德至而民不可知，抑各有所当也。“用晦而明”⁽⁷⁾，虽伤其明，何伤乎！小人自谓能欺君子，而卒以成君子之大智。盖愚贱之情，尽于私利，私利之欺，俄顷而已⁽⁸⁾，不能遁照于诘旦⁽⁹⁾，何伤乎！

注释：

(1) 明入地中：这是解释明夷卦的卦象。明夷卦的上卦为坤、为地，下卦为离、为明，故有“明入地中”之象。

(2) 明夷：卦名，按二程解：“明入于地，其明灭也。故为明夷。”船山亦解为：“‘夷’，伤也。”“‘明’谓日也。……日固出于地以照天下，而时方在夜，则入地中，安以受其伤。”（《船山全书》第一册，第306页。）可见，“明夷”在这里是指的太阳光明隐藏的意思。

(3) 莅众：莅，到、临。莅众，即临众，治理民众。

(4) “明庶政”：庶政，各种政事。明庶政，明察各种政事。

(5) 建极：建，建立。极，这里是指的准则、法度。建极，建立各种法度。《书·洪范》：“皇建有其极。”

(6) 道盛而民可由：道，这里是指的治道。盛，丰、美。由，遵循。此句意为：治道美好人民便有所遵循。

(7) “用晦而明”：晦，韬晦、隐晦。明，这里是指的明察。此句意为：运用韬晦的方法达到明察的效果。参看二程解：“故君子观明入地中之象，于莅众也，不极其明察而用晦，然后能容物和众，众亲而安，是用晦乃所以为明也。”（《二程集》第三册，第879页。）

(8) 俄顷：一会儿、顷刻间。

(9) 不能循照于诂旦：遁照，巡照。诂旦，诂朝、早晨。《左传·僖公二十八年》：“诂朝相见。”杜预注：“诂朝，平旦。”

今译：

“明察各种政事”，应效法“山下之火”（贲）的卦象；治理民众则应效法“地中之日”的卦象。谋求治道应谨慎小心，统治万民应具有盛大的德行；这是各有所当的。君主建立法度于上，应效法太阳升起于地平线；施行治理于庶民百姓，则应效法太阳深藏于地中。治道盛美，庶民百姓便会顺由君上的指使；而君上的德行影响所至，庶民百姓却未必能够明瞭，这也是各有所当啊！“运用隐晦的方法终于获得明察的效果”，这初看起来，似乎对明察有所损伤，实际上又有什么损伤呢？一般小人自以为能够欺骗君子，其实恰恰是成全了君子的超凡智慧。这是因为，愚贱的情欲尽是出自于私利，以私利进行欺骗只能是一会儿的事，不可能经受天明时“阳光”的巡照，这对于君子之“明”又能有什么损伤呢？

家人

风自火出⁽¹⁾，家人⁽²⁾，君子以言有物而行有恒。

象山解：

“风自火出”，和煦而无盛烈之致者也。言不薪尽古今之变⁽³⁾，但适事物之宜；行不薪备经纬之能⁽⁴⁾，但保初终之素⁽⁵⁾。无速于致远之心，而守约者其施将博⁽⁶⁾，此君子所取法于《家人》者也。

注释：

(1) 风自火出：这是解释家人卦的卦象。家人卦的上卦为巽、为风，下卦为离、为火，故有风自火出之象。

(2) 家人：卦名，“家人”在这里是指的家人之道。“家人者，家之人聚顺之象也。各正其位以尽其道，而以刚严统之，无不利矣。”所谓“各正其位以尽其道，而以刚严统之。”是指此卦中“四爻（即二、三、四、五爻）皆得其位，（即二、四为阴爻、三、五为阳爻，均为当位），而初、上以刚（阳爻）闲之，阳之为德充足而无间，御其浮游而闲之之象也，故化行于近，而可及于远。”（《船山全书》第一册，第312页。）这是说，家人卦中的六二、爻代表女主人，她们处于自己所应处的地位，尽自己的妇道，而代表男主人的九五爻也是处于自己所应处的地位，尽自己的夫道，而以初、三、上三爻的阳刚之严“闲之”“统之”，故有一家人“聚顺”之象，故而此卦取名为家人。又据二程解：“家人者，家内之道，父子之亲，夫妇之义，尊卑长幼之序，正伦理，笃恩义，家人之道也。卦外巽内离，为风自火出。自内而出，由家而及于外之象。二与五正男女之位位于内外，为家人之道。明于内而巽于外，处家之道也。”（《二程集》第三册，第884页。）这是说，家人卦卦象表现的是“家人之道”或“处家之道”。

(3) 薪：（音其）祈求。

(4) 经纬之能：经天纬地的才能。

(5) 素：素来，引申为一贯。

(6) 守约者其施将博：约，俭约、检束。《论语·雍也》：“君子博于学文，约之以礼。”任昉《王文宪集序》：“在物斯厚，居身以约。”此句意为：君子检束自己的言行，坚持严格要求，而在施与别人时便能显得非常博厚。

今译：

“从火中生出的风”，是和暖的，风势所及也不会十分猛烈。（对于人事而言）人们的言论不需祈求能完全揭示古今之变的道

理，只求能适应事物的发展变化就行了；人们的行为也不需祈求具有经天纬地的才能，只求能始终一贯就行了。没有急于实现长远目标的心态，而坚持严格约束自己言行的人，其对人们的施与定会博厚。这便是君子们应从家人卦卦象中所可取法的内容。

睽

上火下泽⁽¹⁾，睽⁽²⁾，君子以同而异⁽³⁾。

船山解：

火上炎，泽下流，情亦睽矣，而各成其用，固不相害。唯不相害也，故可以《睽》。君子之用《睽》，用之于所同者，以各成其用也。同而异，则为和；同而同⁽⁴⁾，则为党⁽⁵⁾；异而异⁽⁶⁾，则为争。各成其用，无所争矣。若夫皎皎孑立⁽⁷⁾，以与异己者竞异，虽道之正，犹为畸人⁽⁸⁾，况其非正而独与斯人忿戾者乎⁽⁹⁾！

注释：

(1) 上火下泽：这是解睽卦之象，睽卦上卦为离、为火，下卦为兑、为泽，故有上火下泽之象。

(2) 睽：卦名，“睽”的本义为不合、违背、分离。据二程解：“睽者，乖也”“为卦，上离下兑，离火炎上，兑泽润下，二体相违，睽之义也。又中二少女，虽同居而所归各异，是其志不同行也，亦为睽也。”（《二程集》第三册，第888页。）船山亦解为：“‘睽’，乖异也，中四爻皆失其位，而初、上以刚强束合之，而固不亲，故成乎睽。”（《船山全书》第一册，第318页）。

(3) 同而异：这里是指君子与人相处，应求大同而存独异。不能求大同，就会丧失原则，乃至“乱常拂理”，不能存独异，就会流入一般的世俗庸人之辈。惟有“同而异”才是正确的，这叫做“和”。参看二程解：“夫圣贤之处世，在人理之常，莫不大

同，于世俗所同者则有时而异。”“不能大同者，乱常拂理之人也；不能独异者，随俗习非之人也；要在同而能异耳。”《中庸》曰：“和而不流”是也。

(4) 同而同：这里是指与人相处，只讲一切求同。

(5) 党：这里是指形成、结成私党。

(6) 异而异：这里是指与人相处，一切都只讲“异”，与一切人都处于矛盾争执之中。

(7) 皎皎子立：皎皎，清白貌。子立，孤立无依。皎皎子立，指自恃清白不与任何人交往，孤立于世。

(8) 畸人：不合于世俗的异人。《庄子·大宗师》：“子贡曰：‘敢问畸人？’（孔子）曰：‘畸人者，畸于人而侔于天。’”成玄英疏：“畸者，不耦之名也。修行无有，而疏外形体，乖异人伦，不耦于俗。”

(9) 忿戾：忿怒而乖戾。《论语·阳货》：“古之矜也廉，今之矜也戾。”戾，乖张、暴戾、违反。乖戾，不合、不和。

今译：

火焰向上燃烧，泽水向下流动，它们的性情是相背离的，但却各有自己的作用，二者之间并不相互损害。正因为它们不相互损害，所以才能形成睽卦。君子应用睽卦之象，正是要善于运用它这种（性情不同却不相互损害的）“同”的内涵，以便使各种性情不同的人都能发挥自己的作用。与人相处，于大同之中又存某些独异，这叫做“和”，只讲一切求同，便会（丧失原则）形成私党；只是一味求异，（与一切人都格格不入）便会引起争斗；如果在求大同之中，只是存某种独异，使各种性情的人都能发挥自己的作用，这样相互之间就不会发生争斗了。假若自恃清白，孤立于世，争着与一切异己者划清界线，即使是坚持正道，也会成为一个不合世俗的怪人，更何况有的人，坚持的并非正道，而

只是与别人争意气而不和呢？

蹇

山上有水⁽¹⁾，蹇⁽²⁾，君子以反身修德⁽³⁾。

船山解：

夫欲反身修德者，其若《蹇》乎！事不求成，功不求立，名不求达，实不求遂，其言讷⁽⁴⁾，其行朴⁽⁵⁾，约如不敢⁽⁶⁾，迟如不欲⁽⁷⁾。故山上之水，幽咽静流于坎坷，乃以不竭；蹇蹇者之行⁽⁸⁾，趑趄迟步于道左⁽⁹⁾，乃以不颠；君子之自修，从容抑畏而无驰驱之心⁽¹⁰⁾，乃以不疾⁽¹¹⁾。

注释：

(1) 山上有水：这是解释蹇卦的卦象。蹇卦的上卦为坎、为水，下卦为艮、为山，故为“山上有水”之象。

(2) 蹇：卦名，“蹇”的意思是艰难、险阻。《周易·彖》：“蹇，难也，险在前也。”二程解：此卦“坎上艮下。坎，险也；艮，止也；险在前而止不能进也。前有险陷，后有峻阻，故为蹇也。”（《二程集》第三册，第894页。）船山解有所发挥，认为《彖》曰之“难”，“与《论语》‘先难后获之难同。不恃其道之正，行而且止，其难，其慎也。’”（《船山全书》第一册，第326页）。又说：“不达于行之谓‘蹇’，为卦中四爻皆得其位，道可以行矣，而初、上皆柔，有始终畏慎，不欲遽行之象。”（同上书，第325页。）意思是说，人们行事，虽然坚持的是正道，仍将遇到艰难险阻，必须小心翼翼“行而且止”，谨慎前进，这就叫做“蹇。”

(3) 反身修德：反身，反省自身的过失。二程解：“故遇艰蹇，必自省于身：有失而致之乎？是反身也。”（《二程集》第三

册，第 896 页。) 修德，自修德行。此句意为：遇到艰难险阻之时，应反省自己的过失，更加修养自己的德行。

(4) 其言讷：指某人语言迟钝。

(5) 其行朴：朴，朴实。其行朴，指某人的行为朴实。

(6) 约如不敢：约，检束。这里是指检束自己的言行。此句意为：时刻检束自己的言行，像是有所畏惧，不敢轻举妄动的样子。

(7) 迟如不欲：迟，迟凝不决，踟躇不前。欲，欲求、欲望。此句意为：做起事来踟躇不前，似乎没有什么欲求。

(8) 蹇蹇者之行：蹇蹇，跛足。行，走路。此句意为：跛足的人走路。

(9) 蹇蹇迟步于道左：蹇蹇，且前且却，犹豫不进。迟步，慢步。道左，道旁。此句意为：且前且却慢步行进于道旁。

(10) 驰驱：这里是指放纵自恣。《诗·大雅》：“敬天之谕，无敢驰驱。”毛传：“驰驱，自恣也。”

(11) 不疾：疾，缺点、过失。不疾，不会出现过失。

今译：

大凡想要反躬自省修养德行的人，应该像蹇卦卦象所启示的道理那样吧！事业不要求（必定）成功，功劳不要求（必定）建立，名声不要求（必定）闻达，实际的利益不要求（必定）获得，讲起话来言语显得迟钝，作起事来却朴实无华；小心翼翼似乎有些畏缩的样子，踟躇不前好像没有什么欲求。所以说，山上的泉水，幽咽无声缓缓地流经坎坷（的山谷）之间，而不会枯竭；跛脚的人，且前且却慢步行走于道路之旁而不致摔倒；君子修养自己的德行，应从容不迫又是畏缩小心地而不敢怀有放纵自恣之心，便可以不出（大的）过失。

解䷧

雷雨作⁽¹⁾，解⁽²⁾，君子以赦过宥罪。

船山解：

雷出雨降，其作甚疾；散郁舒忧，其用甚快。君子于民，不能过徇以遂其忻惊⁽³⁾，唯时一用之于赦宥⁽⁴⁾。盖非常之恩，如盛夏雷雨，偶一作耳。

注释：

(1) 雷雨作：这是解释解卦的卦象。解卦的上卦为震、为雷，下卦为坎、为水、为雨，故有“雷雨作”之象。

(2) 解：卦名，这里是指的缓解。按二程解：此卦“震为雷，坎为雨，雷雨之作，盖阴阳交感，和畅而缓散，故为解。解者，天下患难解散之象。”（《二程集》第三册，第900页）。又据船山自解：“‘解’者，解散其纷乱也，中四爻（按：指九二、六三、九四、六五爻）各失其位，而交相间以杂处，于是而成乎疑悖。解之之道，使阴阳各从其类以相孚，而君子小人各适其所欲，则虽杂处而不争。如雷动而兴，阳虽在下而升，阴虽上凝而降，则阴阳交战之患息矣。”又说：此卦“阴阳虽失（按：指阴阳不当位），而犹为相应（按：指初六与六三、六五爻，九二与九四爻相应），则上下犹和，而君子小人不相争。”（《船山全书》第一册，第331、332页。）

(3) 不能过徇以遂其忻惊：徇，曲从。忻惊，惊喜。此句意为：不可以过于迁就曲从以使人们获得惊喜。

(4) 赦过宥罪：赦，纵释。宥，宽宥。过，误犯。罪，故犯。此句意为：纵释那些过失犯罪，宽宥或从轻判处那些故意犯罪的人。

今译：

雷声轰鸣而出，大雨骤然而降，其发作是非常迅疾的；散发郁闷之气，舒缓忧虑之感，其作用也是很快的。君上治理民众，不可过于迁就曲从，以使其获得意外的惊喜；只能偶尔一时的用之于对罪犯的赦宥。这是因为，君上特殊的恩泽，就像盛夏的雷雨，只是偶尔施作一次而已。

损䷨

山下有泽⁽¹⁾，损⁽²⁾，君子以惩忿窒欲⁽³⁾。

船山解：

刚过则忿，柔过则欲。《兑》下二阳之很⁽⁴⁾，以六三之柔，悦以释之⁽⁵⁾，“惩忿”之象也；《艮》下二阴之溺⁽⁶⁾，以上九之刚，静以止之，“窒欲”之象也；皆以损情之有余而使之平也。夫损者，损情而已矣。若道，则不可得而损也。乐而不以为淫⁽⁷⁾，怒而不以为戾⁽⁸⁾，和平欣畅之心，大勇浩然之气，非欲非忿，而欲损之，释氏所为戕性残形以趋涅槃⁽⁹⁾，老氏所为致柔守静以保婴儿⁽¹⁰⁾，皆不知《损》而戕道以戕性矣。

注释：

(1) 山下有泽：这是解损卦的卦象。损卦的上卦为艮、为山，下卦为兑、为泽，故有“山下有泽”之象。

(2) 损：卦名，这里作损下益上的减损、损伤、损害解。据《二程集》：此卦“艮上兑下。山体高，泽体深，下深则上益高，为损下益上之义……在人，上者施其泽以及下则益也，取其下以自厚则损也。譬诸垒土，损于上以培厚其基本，则上下安固矣，岂非益夫？取于下以增上之高，则危坠至矣，岂非损乎，故损者损下益上之义，益则反是”（《二程集》第三册，第906页。）据

船山自解则为：损卦是由泰卦变来，“泰三（按：指九三）之阳进而往上，上（指上六）之阴退而来三，为损。”故“损者，阳之损也。”又说：“内卦在下为民，外卦在上为君。……内卦在中为情，外卦在外为事。内卦方生为德，外卦立制为刑。损民以养君……损情以适事，损德以用刑，皆损道也。”（《船山全书》第一册，第340页。）可见，船山之解与二程基本一致，但又有所发挥。

（3）惩忿窒欲：惩，惩戒。窒，窒塞。惩忿窒欲：惩戒其忿怒，窒塞其情欲。

（4）《兑》下二阳之很：很，同狠。这里是指阳刚之狠。《兑》下二阳之很，指损卦的下卦兑的下面二阳爻的过刚。

（5）释：消溶、消失掉。《老子》：“涣兮若冰之将释。”

（6）《艮》下二阴之溺：溺，沉溺。《艮》下二阴之溺，指损卦的上卦艮的下面二阴爻的沉溺。

（7）淫：淫荡、淫乱。

（8）戾：暴戾。

（9）释氏所为戕性残形以趋涅槃：释氏，指佛家。戕，残害。涅槃，梵语，又译为泥洹、灭度，佛教修行要达到的最高境界。此句意为：佛家所搞的一套戕害人的本性和形体的修行方法以求达到彻底解脱的最高境界。

（10）致柔守惇以保婴儿：至柔，这里是指道家养气必须“专一纯固，无所发露，所谓纯气之守也。”如“有一毫失之粗，则刚而不能柔。必如婴儿之和气内充，一而不杂，而后为至柔也。”（魏源：《老子本义》第8页。）惇，一种古代乐器。守惇，保持一种和谐状态。

今译：

过于刚便会导致忿怒，过于柔则会引起情欲。兑卦下面二阳

爻的过刚，以六三爻阴柔之悦把它加以消溶，这便是“惩忿”——惩戒忿怒的卦象。艮卦下面二阴爻的沉溺，以上九爻的阳刚将它加以安住与遏止，这便是“窒欲”——窒塞情欲的卦象。这些都是指要减损情欲之过盛而使之处于平和状态，《损》卦的“损”，主要是指损减情欲。至于道，那是不能够减损的。一个人能（按道的要求做到）安乐而不至于淫荡，忿怒而不至于暴戾；怀抱和平欣畅的心情，大勇浩然的正气，这便不是需要加以节制的情欲，也不是需要加以遏止的忿怒，而却说要减损它，那就是佛家所搞的用残害人的本性和形体的修行方法，以求进入所谓彻底解脱烦恼的涅槃境界，也像老子所鼓吹的摒弃外物，以专一“守窍”的功夫，以求修养保持体内和合统一的“婴儿”之气，实际上他们都是不了解损卦的真谛，以至于戕害了天道，从而也就戕害人的本性了。

益䷩

风雷⁽¹⁾，益⁽²⁾，君子以见善则迁，有过则改。

船山解：

《损》以治情，《益》以进道，知所损益，可以入德矣⁽³⁾。用损者，静以止⁽⁴⁾，悦以安⁽⁵⁾，其事不迫，迫则灭情且以灭性矣。用益者如风之烈，如雷之迅，其事不疑，疑则废事即以废道矣。此圣学、异端之大致⁽⁶⁾，不可不辨也。《损》自《泰》来，《益》自《否》变。情泰则损⁽⁷⁾，所以保泰⁽⁸⁾。道否则益⁽⁹⁾，所以倾否⁽¹⁰⁾。阴不上交，阳来初以绥之，以弭其过⁽¹¹⁾；阳不下交，阴往四以顺之，以就于善。终日孳孳⁽¹²⁾，无怀安之情，君子求《益》之功欤！

注释：

(1) 风雷：这是解益卦的卦象。益卦的上卦为巽、为风，下卦为震、为雷，故有“风雷”之象。

(2) 益：卦名，这里的“益”是指的损上益下，损情益道的增益、助益。《周易·彖》：“益，损上益下，民悦无疆。”据二程解：“益者，益于天下之道也。”又说：“雷风二物，相益者也；风烈则雷迅，雷激则风怒，两相助益，所以为益，此以象言也。巽震二卦，皆由下变而成（按：指巽卦由乾卦下之阳爻变为阴爻而成；震卦则是由坤卦下之阴爻变为阳爻而成。）阳变而为阴者，损也；阴变而为阳者，益也。上卦损而下卦益，损上益下，所以为益，此以义言也。下厚则上安，故益下为益。”（《二程集》第三册，第912页。）船山自解则为：益者，“益民而民悦，一义也。阳自上而下，返于初以消否（按：指益卦是由否卦演变而来，否之九四退而来初，初六之阴进而往四，为益），正其志于内，而光昭上行，一义也。阴居二，阳居五，各得中而正，而四之益初，二受其益，（指初九爻承六二爻），外来之庆，以赞其行，一义也。”又说，益者，“实自损以益彼也。华归根而成实，君自节以裕民，文返朴而厚质，志抑亢以善动，‘利有攸往’，见矣。”（《船山全书》第一册，第348、349页。）可见，船山自解较二程略有发挥，但基本意思相同。

(3) 入德：进德、增进德行。

(4) 静以止：静，安静、冷静。止，这里是指使情欲得以抑止。此句意为：冷静地面对现实，使情欲得以抑止，而不至越轨。

(5) 悦以安：悦，欣悦。安，这里是指心情安详。此句意为：情绪欣悦，心情安详。

(6) 大致：大体、大要、大概。《后汉书·袁安传论》：“虽有不类，未可致诘，其大致归然矣。”可引申为主要的。

(7) 情泰则损：情泰，情欲太过。此句意为：情欲太过便须运用损卦象启示的道理。

(8) 保泰：泰，通也。这里是指天道通顺。保泰，即按保持天道的通畅。

(9) 道否则益：否，不通。道否，天道不通。此句意为：天道不通，便须运用益卦卦象启示的道理。

(10) 倾否：倾，胜过，超越。倾否，是指胜过阻挠天道畅通的力量。

(11) 弭：消除。

(12) 萑萑：同孜孜，努力不懈。《孟子·尽心上》：“鸡鸣而起，萑萑为善者，舜之徒也。”

今译：

用损卦的卦象以修治性情，用益卦的卦象以增进对天道的理解，知道应该怎样“损”，怎样“益”，便可以进入修养道德之门了。（善于）运用损卦道理的人，能够冷静地抑止自己的情绪，心情欣悦而安详，于进德之事从容不迫。（因为他们知道）急迫行事将会伤灭自己（正当）的情欲，进而伤灭人的本性。（善于）运用益卦道理的人，行动起来如烈风迅雷，处事果断而毫不迟疑。（因为他们知道）稍有迟疑便会贻误大事进而违背天道了。这正是圣贤之学与异端邪说的主要区别，不可不加以分辨。损卦是从泰卦演变而来，益卦则是由否卦演变而来。人的情欲太过，便需运用损卦的道理，以保持天道的圆满畅通；天道遭到损害而不能畅通，便要运用益卦的道理，以战胜阻挠天道畅通的势力。益卦的巽上震下，由否卦变来：“否卦的九四爻变为益卦的初九爻，所以是“阴不上交，阳来初以绥之”，以消除阴的过失。否卦的初六爻变为益卦的六四爻，所以又是“阳不下交”，阴往四以顺就阳的善。这样弭过就善，终日努力不懈，毫无苟且求安之

心，大概就是君子从益卦卦象中所可获得的功效吧！

夬䷪

泽上于天⁽¹⁾，夬⁽²⁾，君子以施禄及下，居德则忌。

船山解：

泽必下者，而上于天，无留处之势，必决之道也。流必下，不俟崇朝⁽³⁾。君子颁禄⁽⁴⁾，无疑无吝⁽⁵⁾，唯用此道，乃尽天下之才⁽⁶⁾。顾其施也⁽⁷⁾，以天禄授天民⁽⁸⁾，非己德也。君居以为德，而欲市不测之恩⁽⁹⁾，则以赏行意⁽¹⁰⁾，上骄士而士亦骄上，故无心则决于杀而天下服⁽¹¹⁾，有心则决于施而天下叛。

注释：

(1) 泽上于天：这是解夬卦的卦象。夬卦的上卦为兑、为泽，下卦为乾、为天，故有“泽上于天”之象。

(2) 夬：卦名，“夬”的意思是溃决、刚决、决断。《周易·彖》：“夬，决也。”二程解：此卦“兑下乾下，以二体言之：泽，水之聚也，乃上于至高之处，有溃决之象。以爻言之：五阳在下，长而将极，一阴在上，消而将尽；众阳上进，决去一阴，所以为夬也。夬者，刚决之义。”（《二程集》第三册，第918页。）船山自解：“夬之为言决也；绝而摈之于外，如决水者不停贮之，决而任其所往，求其无相淹濡，不复问其所以处之也。”又说：“为卦，阳盛已极，上居天位，下协众志，一阴尚留，而处之于外。阳已席乎安富尊荣，而绝阴于无实之地，以是为刚断之已至矣。”（《船山全书》第一册，第354页）。

(3) 崇朝：终朝，一个早晨。

(4) 颁禄：颁，颁赐。《周礼·夏官·校人》：“颁良马而养乘之。”《宋史·岳飞传》：“凡有颁犒，均给军吏，秋毫不私。”

禄，爵禄、禄位。

(5) 吝：吝惜。

(6) 尽天下之才：尽，这里是指尽收、网罗。此句意为：尽收（网罗）天下的人才。

(7) 顾：顾看。

(8) 以天禄授天民：天禄，天下的禄位。王船山倡导“公天下”思想。提出“以天下之禄位公天下之贤者”（《船山全书》第十册，第134页。）天民，天下的臣民。此句意为：以天下的爵禄授予天下的臣民。

(9) 市不测之恩：市，交易、贩卖。不测，不可预测、意料之外。恩，恩惠。此句意为：以一种不可预测的恩惠进行交易。

(10) 以赏行意：赏，赏赐。意，这里是指的私意、私心。此句意为：用赏赐来实现自己的私意。

(11) 元心：这里是指没有私心、不带有私心。

今译：

泽水必然向下流动，现在却高处于天上，不可能形成留处的态势，必定会发生溃决。泽流溃决而下，无需一个早晨便都会流走的。（对于人事而言）君上颁赐爵禄，不应有所迟疑，有所吝惜；惟有运用夬卦启示的道理，才能网罗天下的人才。然而，君上施赐爵禄，只是以天下的爵禄施赐于天下的臣民，并非是自己的什么恩德。如果君上把它居为自己的恩德，并希望把它作为一种难以预测的恩惠来收买臣民，把赏赐作为实现自己私意的手段。其结果便会是：君上以自己握有赏赐之权而示骄于臣民，臣民也会以自己恃有才能而示骄于君上（形成君臣离心离德）。所以说：君上没有私心，即便是果决地对（犯罪的）臣下判处死刑，天下的人也会臣服；相反，如果君上怀有私心，哪怕是果决地施赐种种爵禄，天下的人也会叛离而去。

姤䷫

天下有风⁽¹⁾，姤⁽²⁾，后以施命诰四方⁽³⁾。

船山解：

天下之风，行之远矣。承天施命，和巽不迫⁽⁴⁾，乃尽天下以信从。盖言语感人，其感已浅，苟非大顺其情，未可倾动⁽⁵⁾。君子议道自己，有不能偏喻之愚贱者，必畅达而广谕，则用《姤》。故《典》、《谟》简而《诰》《誓》详⁽⁶⁾，各有攸当也⁽⁷⁾。

注释：

(1) 天下有风：这是解释姤卦的卦象。姤卦的上卦为乾、为天，下卦为巽、为风，故有“天下有风”之象。

(2) 姤：卦名，姤的意思是相遇。《周易·彖》：“姤，遇也，柔遇刚也。”据二程解：此卦“乾上巽下，以二体（按：指卦的上卦与下卦）言之，风行天下，天之下者万物也，风之行，无不经触，乃遇之象。又一阴始生于下，阴与阳遇也，故为姤。”（《二程集》第三册，第924页。）据船山自解：“不期而会曰遇，姤之象也。”（《船山全书》第一册，第361页。）

(3) 后以施命诰四方：后，这里是指君主。《书·大禹谟》：“后克艰厥后，臣克艰厥臣。”“后非众，罔与守邦”。施命，施布命令。诰，古代一种训诫勉励臣民的文告。此句意为：君上发布命令训诫四方臣民。

(4) 和巽：巽，通“逊”。和巽即和逊。

(5) 倾动：倾，尽、用尽。倾动，全力而动。

(6) 典、谟简而诰、誓详：典，这里是指《尚书》中的《尧典》《舜典》等等。典，是指作为常道、常法的典章。谟，这里是指《尚书》中的《大禹谟》《皋陶谟》等等。谟，通“谋”，计

谋、谋略。诰，这里是指《尚书》中的《大诰》《康诰》《酒诰》《召诰》《洛诰》等等。誓，这里是指《尚书》中的《甘誓》《汤誓》《泰誓》《牧誓》等等。誓，这里是指古代一种告诫将士的言辞。此句意为：《尚书》中的典、谟文字比较简要，而诰、誓语言则比较精详。

(7) 各有攸当：攸，所也。各有攸当，即各有所当。

今译：

天下的风是能够吹行得很远很远的。（对于人事而言）君上秉承天道，施布命令，也应（像天下之风那样）和逊不迫，以便使天下的人都能信从。用语言去感动人，其感人的程度是比较浅的，除非是特别顺应人们情意的事，不应在这方面倾注全力。君上决议治道，应出乎自己的决断；对那些不能普遍晓喻的愚贱百姓，必须用通畅的语言进行宣讲，以求广大的民众都能了解，这需要运用姤卦卦象所启示的道理。所以古代的《尧典》《舜典》和《大禹谟》《皋陶谟》等等这些属于根本治道的东西，文字都很简要，而诸如《康诰》《召诰》和《汤誓》《泰誓》等等这样一些属于训诫勉励臣民的文诰或者是告诫将士的言辞，其内容才会甚为详细，这也是各有所当啊！

萃䷬

泽上于地⁽¹⁾，萃⁽²⁾，君子以除戎器⁽³⁾，戒不虞⁽⁴⁾。

船山解：

地之载泽也，纡以为渎⁽⁵⁾，潜以为渊⁽⁶⁾，畜之不溢，泄之不竭，有积聚之象焉。不豫者不足以备⁽⁷⁾，无备者不足以待变⁽⁸⁾。治之无形⁽⁹⁾，不待事至而后图，如泽气之蒸云雨，无形无象。治戎器于偃武之日⁽¹⁰⁾，以积聚为道者也。夫君子有国，财散无所

事萃⁽¹¹⁾，其萃聚者唯戎器，则上非货殖⁽¹²⁾，而国无弱道斯可耳。既不可弛武备而不修⁽¹³⁾，抑不可散民以启乱⁽¹⁴⁾，无事则藏，有事则给，所谓黜文匿武⁽¹⁵⁾，建威销萌⁽¹⁶⁾，皆此道也。

注释：

(1) 泽上于地：这是解释萃卦的卦象。萃卦的上卦为兑、为泽，下卦为坤、为地，故有“泽上于地”之象。

(2) 萃：卦名，这里是指的萃聚。《周易·彖》：“萃，聚也。”二程解：“萃之义，聚也。”此卦“兑上坤上，泽上于地，水之聚也，故为萃。不言泽在地上，而云泽上于地，言上于地，则为方聚之义也。”（《二程解》第三册，第929页）。据船山自解：“草之丛生曰‘萃’。泽地者，草丛生之敷也，而丛生必备从其类；此卦三阴聚于下，二阳聚于上，各依其类以相保，故谓之‘萃’。”（《船山全书》第一册，第367页。）

(3) 除：这里是修治的意思。

(4) 不虞：虞，臆度，料想。《诗·大雅·抑》：“谨尔侯度，用戒不虞。”孔颖达疏：“用此以戒备将来不臆度之事。”不虞，即臆料不到。

(5) 纡以为渎：纡，曲折。渎，小沟渠。此句意为：曲折的是小沟渠。

(6) 潴以为渊：潴，水停聚的地方。渊，深潭。此句意为：水流停聚的地方形成了深潭。

(7) 不豫者：豫，预备、准备、预见。不豫者，没有准备、没有预见的人。

(8) 待变：待，等待。引申为应付。变，这里是指的事变、变故。待变，应付可能到来的事变或变故。

(9) 治之无形：治，治道，治理国家的方略、方法。无形，没有形象可见。此句意为：治理国家的方略是没有形象可见的。

(10) 偃武：偃，倒下、停止。偃武，收起武器，停止战事。《书·武成》：“王来自商，至于丰，乃偃武修文。”孔传：“倒载干戈，包以虎皮，示不用；行礼射，设庠序，修文教。”

(11) 财散无所事萃：财散，这里是指将财富散藏于民间与郡县。这是船山的重要经济思想。他主张“藏富天下”“藏富于民”，提出：“财散则民聚”“财聚则天下之用，聚则废万事之用而任天下之危。”（《船山全书》第十册，第1029页。）此句意为：把财富散藏于郡邑与民间，而不应聚积于中央朝廷。

(12) 货殖：这里是指经商的人。《南史·徐勉传》：“又欲舳舻远致，亦令货殖聚敛。”班固《西都赋》：“与乎州郡之豪杰，五都之货殖。”

(13) 覼文匿武：覼，见也。引申为崇尚。覼文，崇尚文治。匿武，把武备掩藏起来。此句意为：崇尚文治收敛武备。

今译：

地上的泽水，曲折地流着便形成小的沟渠，聚留起来便形成深潭，泽水聚留得很多也不会满溢，泄流不止也不会枯竭，这其中便包含有积聚之象啊！（对于人事而言）没有预见的人便不会对事情事先有所准备，事先不有所准备便不能应付可能发生的事变。酝酿在心中的种种治国方略是没有形象可见的，不能等到事变发生再图对策，就像泽水蒸发出云雨也是无形无象的一样。修治武备于战乱停息的太平之日，就是实行以积聚为备战之道。君上拥有天下国家，财富应该散藏于郡邑与民间而不应积聚在中央朝廷，应该积聚的惟有武器。君上不是经商的人，只要国家在经济上不致陷入羸弱就行了。君上既不可松弛武备而不加以修治，也不可让它散藏在郡邑和民间，以致酿成祸乱，而应是，当天下无事之时，把武器积聚收藏起来；一旦战争发生便把它散发给人民。所谓崇尚文治，隐匿武备，以及建立威势消灭祸乱于萌芽状

态，都是属于这个道理。

升䷭

地中生木⁽¹⁾，升⁽²⁾，君子以顺德⁽³⁾，积小以高大。

船山解：

木之生也，屯黄柔弱⁽⁴⁾，拔擢而上⁽⁵⁾，破地之坚，句萌之微⁽⁶⁾，可致喬茂，唯其“顺”而已矣。君子之升，所为异于进锐退速，贪大而忽小者也。小德之积，以善养心。德既在我，义类必充⁽⁷⁾。驯至其极，下学而上达⁽⁸⁾，盖因心理渐开之自然也。若老氏以至柔驰骋天下之至刚⁽⁹⁾，是谓逆理。

注释：

(1) 地中生木：这是解释升卦之象。升卦的上卦为坤、为地，下卦为巽、为木，故有地中生木之象。

(2) 升：卦名，“升”在这里是指的从容不迫，顺序升进。据二程解：“升者，进而上也。”（《二程集》第三册，第935页。）据船山自解：“自庭徂堂，历阶而上曰‘升’。”又说：“此卦二阳让阴以登于上，初六之阴，让阳以登于二、三，更迭相延，从容而进，阴升阳，阳升阴，宾宾乎从容不迫，巽顺而相应（按：指初六与九三、九二与六四、九三与六五均属相应），故谓之升”（《船山全书》第一册，第373页。）

(3) 顺德：这里是指依次顺修其德行，或者是逐渐积累修养德行。二程解：“君子观升之象，以顺修其德，积累微小，以至高大也。顺则可进，逆则乃退也。万物之进，皆以顺道也。”（《二程集》第三册，第936页。）船山自解：“‘顺德’，顺其序也。”（《船山全书》第一册，第375页。）

(4) 屯黄：草本初生之貌为屯。茅草之嫩芽为黄。

(5) 拔擢：选拔、提拔。这里引申为拔升。

(6) 句萌：茅草的幼苗。

(7) 义类：正义之类。这里是指合乎正义的言行。

(8) 下学而上达：语出《论语·宪问》：“君子上达，小人下达。”邢昺疏：“本为上，谓德义也；末为下，谓财利也。”又，“下学”亦有向臣下或学问不如自己的人请教的意思。《战国策·齐策四》：“是以君王无羞问，不愧下学。”可见，这里“下学而上达”是指不耻下问以增进、提高自己的德行。

(9) 老氏以至柔驰骋天下之至刚：老氏指老子。“以至柔驰骋天下之至刚。”此句源出于《老子》第三十三章：“天下之至柔，驰骋天下之至坚。”老子主张以柔胜刚，船山对此持批判态度。

今译：

树木的生长，从柔弱的嫩芽开始，拔升而上，冲破坚硬的地表，一株小小的树苗终于长成为茂密的参天大树，这只是因为树木的生长顺应了由小到大，顺序而进的自然趋势罢了。君子们德行的提高，其所作所为不同于那些进得快，退得也快，只贪求大的成功而忽视细小德行积累的人。（须知）人们细小德行的积累，正是以善美之德修养（净化）自己的心灵。（有朝一日）善美之德已为我所掌握，各种合乎正道的言行自然会不断充满在我们日常生活之中。这种逐渐驯养德行到达顶点的过程，也就是通过虚心下问终于达到对德义的彻底了解并能身体力行的过程，是人的本有的善的心理逐渐开发的自然法则。至于老子所讲的“以至柔驰骋于天下之至刚”那是违背自然法则的。（因为人们积累每一个细小德行，都需要用健行不已的“刚”，决不是什么只凭至柔之道便可以达到的。）

困

泽无水⁽¹⁾，困⁽²⁾，君子以致命遂志⁽³⁾。

船山解：

泽非不可有水也。泽居上而不受水，乃自困也。君子之于危乱，非无君可事⁽⁴⁾，无民可使⁽⁵⁾，躯必不可保，妻子必不可全也，不受福泽，自致于困也。困其身，而后身不辱；困其心，而后志不降。匪石之坚⁽⁶⁾，不求转也；无道之愚⁽⁷⁾，以弃智也；非困则志不可得而遂矣。岂与句曲弘景、豹林种放同其康豫乎⁽⁸⁾？惟悴枯槁以行乎忧患而保其忠厚，知困而已，岂知亨哉！

注释：

(1) 泽无水：这是解释困卦的卦象。困卦的上卦为兑、为泽，下卦为坎、为水，故有水居泽下之象。水居泽下，意味着水已从泽中流失，所以是“泽无水”。参看二程解：“为卦，兑上而坎下。水居泽上，则泽中有水也；乃在泽下，枯涸无水象。”（《二程集》第三册，第940页）。又见朱熹解：“水下漏则泽上枯，故曰‘泽无水’。”（《周易本义》第53页。）

(2) 困：卦名，这里是指君子陷入困乏、困穷、困境。对人事而言，则是指君子被小人陷于困境。参看二程解：“困者，惫乏之义”“为困乏之义”“兑以阴在上，坎以阳居下，与上六在二阳之上，而九二陷于二阴之中，皆阴柔掩于阳刚，所以为困也。君子为小人所掩蔽，穷困之时也。”（《二程集》第三册，第940页）。船山自解则为君子自困。他说：“阴掩阳而谓之困”“若困之类，则专取象于人事……共、驩自售其奸，非必困舜禹，而舜禹困；王驩、淳于髡自逞其佞，非必困孟子，而孟子困。刚不可掩，掩之而道穷，故唯柔掩刚而曰困也。若君子遏恶以抑小人，使安其

分而不逞，非困之也。”（《船山全书》第一册，第380页）。

（3）致命遂志：致命，认命，忍受其命运所带来的遭遇。遂志，保持、实现自己的心志。此句意为：忍受命运所带来的一切遭受，以保持实现自己的心志。参见二程解：“君子当困穷之时，既尽其防患之道，而不得免，则命也，当推致其命，以遂其志。”（《二程集》第三册，第941页。）船山自解则为：君子“安于穷厄，困其身而必不辱，困其志而必不降，去其膏润，安其枯槁，推致于命之极屯，而皆受之以遂其志，必无求通之心，以因为道者也。”（《船山全书》第一册，第382页。）

（4）事：这里是指的事奉。

（5）使：这里是指的驱使，引申为管治。

（6）匪石之坚：匪石，不同于石。比喻意志坚定，不可转移。《诗·邶风·柏舟》：“我心匪石，不可转也。”坚，坚定。此句意为：不是像石头那样容易转动，而是意志十分坚定。

（7）无道之愚：无道，这里是指天下无道。愚，这里是指装着愚蠢的样子。此句意为：在天下无道的形势下装着愚蠢的样子。

（8）句曲弘景，豹林种放：句曲，指句曲山，即茅山，陶弘景曾隐居于此。陶弘景，南朝时为齐左卫殿中将军。入梁时，隐居于句曲山，梁武帝每遇大事辄就教，时称山中宰相，笃信老庄之学及神仙道教。豹林，指终南山的豹林谷。种放曾隐居于豹林谷之东明峰。种放，北宋洛阳人，自号云溪醉侯，早年隐居终南山，不应科举，真宗咸平五年（公元1002年）初召入京，授左司谏，后屡隐屡仕，官至工部侍郎，以其俸禄，广置良田，倚势强卖，门人亲眷亦多不法之徒，死后归葬终南山。康豫，安康逸豫。

今译：

泽不是不可以有水的，但泽处于高坡之上，便不能受水，（因为水会漏失）这是泽所处的位置自己限制了自己。（对于人事

而言)君子处于危乱之世,并不是没有君上可以服侍,也不是没有黎民百姓可供管治,也不是自己的身躯性命以及妻室儿女必定不可保全,然而却不愿接受君上赐予的各种爵禄和泽惠,这也是自己限制、约束自己而陷入困境。之所以如此,是因为,处危乱之世,君子们约束自己的身躯便可以不致使自己的身躯蒙受屈辱;约束自己的思想便可以不致使自己的心志被迫降服。君子们的心志不是像石头那样容易转动,而是坚定稳固,不可动摇;这只是一种处于无道之世的“愚笨”,只是暂时地放弃智慧的思考。这只是因为,如果不是这样地约束自己就不可能实现自己的心志。那能像当年隐居于句曲山的陶弘景,以及隐居于终南山豹林谷的种放那样,一面隐居,一面又接受君上的赏赐,享受安康逸豫的生活呢?处忧患之世,隐居不出,以致形体枯槁,面容憔悴,就是为了保持自己忠厚的气节。这样的君子只知道甘心情愿地身处困境,而不懂得要去谋求什么亨通。

井 ䷯

木上有水⁽¹⁾,井⁽²⁾,君子以劳民劝相⁽³⁾。

船山解:

坎,劳卦也⁽⁴⁾。巽为施命劝相之事。劝相之以安于劳,斯以“井养而不穷”⁽⁵⁾。故牧养之勤,不如畋渔之逸⁽⁶⁾;耕耨之获,不如采蕨之捷⁽⁷⁾。唯告以人生之在勤,而鼓舞之以尽利,则天下皆可养之士,无不养之人,犹之不恃溪流之可抱瓮⁽⁸⁾,而恃井之上以木也⁽⁹⁾。知逸获之利不可终日⁽¹⁰⁾,而民自足以厚生。斯道也,抑唯用之民耳。孜孜然计木上之且可有水,从无生有,规利以自劳⁽¹¹⁾,则小人而已矣。故禹、稷勤民之吠浚⁽¹²⁾,而孔子曰:“吾不如老农”“耕也馁在其中”⁽¹³⁾。养民则劳⁽¹⁴⁾,自养则否⁽¹⁵⁾,易

地皆然，孔、禹之所以圣也。

注释：

(1) 木上有水：这是解释井卦之象。井卦上卦为坎、为水，下卦为巽、为木，故有“木上有水”之象。

(2) 井：卦名，这里是指的汲井中之水或以井水养人。从井中汲水，取之不穷；以井水养人，用之不尽。参看此卦《彖》：“巽乎水而上水，井，井养而不穷也。”又据二程解：“木入于水下而上乎水，汲井之象也。”“巽入于水而上其水者，井也。井之养于物，不有穷已，取之而不竭，德有常也。”（《二程集》第三册，第946页）。又据朱熹解：“木上有水，津润上行，井之象也。”（《周易本义》第53页）。又据船山自解则认为，汲井水养人，有清浊之分，清水可以用，浊水则不可用。同时，他还认为“井”为井邑之井，它是不可迁移的！“井之为井也，有数义焉。木之在水必浮，而水上木下，木入水中而载水以上，以汲水之象。汲水之瓶，或用木，或用瓦，而瓦虚以浮，有水道焉，引而上之，以致养于人，此一义也。水者五行之初气，内刚而体阳，阳为水，阴爻中虚而为空；水待空而流，凡水皆附于空之下而依地，唯井则水方旁流，穴空而使之聚，其下则黄泉之位焉。此卦上四爻一阴一阳相迭，空而又空，水盈其中；初、二水上而空下，黄泉之区域也；故自三以上，人之所汲，而初、二水下灌于泥滓之窍，人不可用；其清浊用舍，于此分焉，此又一义也。”“井之为字，象其形。井九百么，中为公田，庐舍在焉，而中有井，汲者溉者取给于此，而远近均。……此卦之象，阳象塍埒，阴象田么。上四爻一阳一阴，分明界画以外向；下二爻一阴一阳，又殊画以内向；各成乎经界，分田出赋，不一其疆理，有井邑之象焉。邑虽殊，而井在其中者不迁，此又一义也。”（《船山全书》第一册，第387～388页）。

(3) 劳民劝相：劳，劳佚、劝勉、慰劳。劝相，劝助。此句意为：劝勉民众，使其相助于农事。参见《二程集》：“君子观井之象，法井之德，以劳佚其民，而劝勉以相助之道也。劳佚，法井之用也；劝民使相助，法井之施也。”（第三册，第947页。）又据船山自解：“‘相’，助也。坎，劳卦。巽为命令，所以劝民而助其勤，盖言农事也。”（《船山全书》第一册，第390页）。

(4) 劳卦：这里是指劝人勤劳之卦。

(5) “井，养而不穷”：这里是指井水养人不会有穷尽之日，其原因一是井水本身可以用之不竭。二是井在邑中，邑可以迁移而井却不会迁移。参看二程解：“井之养于物，不有穷已，取之而不竭，德有常也。邑可改，井不可迁，亦其德之常也。”（《二程集》第三册，第947页）。船山自解则认为，井水虽可养人而不穷，但需有清浊之分。特别用之于人事则更是如此。他在解此卦《彖》：“巽乎水而上水，井。井，养而不穷也”时说：“此赞卦德，而言用之之道也。‘巽’入也。‘上’，引而出之也。其入也有定所，其出也必其所用，则可养而不穷矣。天下岂乏贤才足以裕国安民于无穷哉！侧陋旁求，汲引之若将不及，而君子小人各有界画，类聚群分，古今不易；期得于贤，而非期求于异。若不辨于其清浊之分，则……害且至而不足以兴利久矣。”（《船山全书》第一册，第389页）。

(6) 畋渔：畋，打猎。渔，捕鱼。

(7) 采菽：菽，野菜。采菽，采集野菜。

(8) 瓮：古时装水的用器。

(9) 恃井之上以木也：恃，依恃、依仗。木，这里是指汲水用的木桶。此句意为：依仗井上面汲水的木桶。

(10) 终日：从早到晚、一整天。引申为持久。

(11) 规利：求利、食利。

(12) 畎浍：田间。

(13) 耨也馁在其中：语出《论语·卫灵公》：“君子谋道不谋食，耕也，馁在其中矣。”意思是说，从事耕稼，也可能陷入饥饿之苦。

(14) 养民则劳：养民，这里是指使民众得到安养。劳，这里是指要劝使民众勤劳耕作。

(15) 自养：这里是指君子自己得到安养。

今译：

井卦的上卦为坎，坎卦，是象征辛劳的卦，下卦为巽，巽为风，象征君上施布命令劝勉百姓的事。劝勉百姓安于辛劳，就能像“井水养人那样可以取用不穷”。所以说：放牧牲畜的辛劳不如打猎捕鱼那样安逸；耕作庄稼的收获不如采集菜蔬那样快捷。只有告诫庶民百姓懂得人要生活就需要辛勤耕作，并鼓励他们依靠劳动去求取最大的利益，那么，天下便会都是可以养活的士人，也没有不可以养活的百姓，就像人们不是依仗现成的溪流可以抱瓮汲水，而是依靠辛劳用木桶从井中汲水一样。懂得不费多少气力便得到收获的事不可能持久，百姓们便自然会凭借自己的劳动以丰富自己的生活。但这个道理，只适用于庶民百姓罢了。孜孜计算井里有取之不竭的水，可以从无生有，算计着利益而付出自己的辛劳，这也只是小人的作为而已。所以，大禹与后稷只是劝勉百姓到田间去进行耕作，孔子也说：“（耕种庄稼的事）我赶不上老农”“从事耕种，也免不了挨饿”。这说明，要使百姓们获得安养，必须劝勉他们辛勤劳动，而君子们自身要求得安养，那是不需要去亲自参加耕种的。尽管人们处于不同的地方，这个道理却是一样的。这也是孔子和大禹之所以为圣人的缘故。

革䷰

泽中有火⁽¹⁾，革⁽²⁾，君子以治历明时⁽³⁾。

船山解：

泽中之火，阴火也⁽⁴⁾，晴雨之候，将革矣。革者，非常者也。三代有必因之礼⁽⁵⁾，百王有不易之道。旦夕数变，非治道也；初终数改，非德行也。唯治历明时，则无常可守，非革不能。君子之慎用《革》，而但用之于此，合天变也⁽⁶⁾。因此知守一定之法，以强天从己者，其于历远矣。求之安，则姑安焉，更数十年而不须通变者，未之有也。善治历者，俟后人。不善治历者曰“天已尽吾测算之中，守成法而不变，可以终古”，求不诬天而乱时也⁽⁷⁾，得乎？

注释：

(1) 泽中有火：这是解释革卦的卦象。革卦的上卦为兑、为泽，下卦为离、为火，故有“泽中有火”之象。

(2) 革：卦名，按船山的解释，“革”的意思是“改”、“变”。“其义为改也，变也。”（《船山全书》第一册，第395页。）又据二程的解释，“革”还具有天道与人事的革新之义，“革，变也”“推革之道，极乎天地变易，时运终始也。天地阴阳推迁改易而成四时，万物于是生长始终，各得其宜，革而后四时成也。时运既终，必有革新之者。王者之兴，受命于天，故易世谓之革命……天道改变，世故迁易，革之至大也。”（《二程集》第三册，第952页）。

(3) 治历明时：历，历数、历法。时，四时。此句意为：修治历数，以彰明四时之序。

(4) 阴火：指磷火之类，俗称鬼火。《元诗选》韩性《五云漫稿

题龚翠岩中山出游图》：“空山无人日黄昏，回风阴火随幽篁”。

(5) 三代有必因之礼：三代，指夏、商、周三代。因，因袭。礼，礼法。此句意为：夏、商、周三代有必须因袭的礼法。

(6) 合天变：合，契合。天变，天道变化。合天变，契合天道的变化。

(7) 诬天而乱时：诬，欺骗、歪曲。乱，这里是指的扰乱、混乱。时，这里是指的时序、时节。此句意为：歪曲天道而扰乱了时序。

今译：

泽中之火，是属于鬼火一类的东西，象征着晴雨气候将要发生变革了。变革，是一种非常的事。夏、商、周三代有必须因袭的礼法，历代君王都有不可更易的治道。治道如果朝夕数变，就不会是治平之道；人的德行如果初终数改，就不会是好的德行。惟有修治历法以彰明时序，却是没有常规可守的，非要因时变革不可。君子们谨慎地运用革卦所启示的道理，只能用在“治历明时”这一点上，使之能契合于天道的变化。由此可知，拘守一定的历法，强求天道运行服从自己的主观意志，那样便会与本应反映天道变化的历法相差很远了。心想要求得安稳，也只是姑且的安稳而已；（须知）经历数十年而不需通变的历法是没有的。善于治理历法的人都等待着后人来加以通变和修改，只有不善于治理历法的人才会说：“天道运行已完全在我的测算之中，只要墨守成法而不加改变，便可以永远适用。”这种作法想要不歪曲天道而扰乱时序难道可能的吗？

鼎 

木上有火⁽¹⁾，鼎⁽²⁾，君子以正位凝命⁽³⁾。

船山解：

大位既定⁽⁴⁾，天命在躬⁽⁵⁾，居上以凝⁽⁶⁾，宜若无事焉，而非无事之可以胜其任也。夫风自火出，和煦内动，则化止于家；火以风炎，昭明广及，则化成天下。秉大明于上⁽⁷⁾，施巽命于下⁽⁸⁾，则虽当继绪之时⁽⁹⁾，必有维新之政⁽¹⁰⁾，以之成熟万物⁽¹¹⁾，登之典礼⁽¹²⁾，然后内不虚先王之器⁽¹³⁾，上不负皇天之托⁽¹⁴⁾，承运之后所异于克家之子也⁽¹⁵⁾。不言大人者，守成之主，君子之道也。

注释：

(1) 木上有火：这是解鼎卦的卦象。鼎卦的上卦为离、为火，下卦为巽、为木，故有“木上有火”之象。

(2) 鼎：卦名，这里是指的鼎器。它的形状是下有三足或四足鼎立，体形圆，两边有耳。在古代，鼎为一种十分庄严的器物，可以作为最高权力的象征。所谓问鼎中原的“鼎”，就属此意。另外，鼎又是一种烹饪器具。而鼎卦之所以得名，就是因为此卦的卦画与鼎的形状相似。参看《二程集》：“卦之为鼎，取鼎之象也。鼎之为器，法卦之象也。有象而后有器，卦复用器而为义也。”“鼎，大器也，重宝也，故其制作形模，法象尤严……以形言，则耳对植于上，足分峙于下，周圆内外，高卑厚薄，莫不有法而至正，至正而后成安重之象”（《船山全书》第三册，第957页）。又说：“此卦‘取其义，则木从火也，巽入也，顺从之义，以木从火，为燃之象。火之用，惟燔与烹，燔不假器，故取烹象而为鼎，以木巽火，烹饪之象也。”（同上），船山自解与二程既有一致之处，又不尽相同。他认为“鼎”对于人事而言，具有以柔道安治天下之意。比如，他说：“鼎以卦画取象，则初为足，二、三为腹，五为耳，上为铉（按：指举鼎的部分），以巽、离二体言之，则木下火上，为烹饪以登于鼎之象，而义因立焉。”又说，此卦上卦为离、为火，下卦为巽、为巽命，“火者，两间

固有之化，而遇木则聚。木在下而火燃于上，火聚而得其炎上之位也。巽为命令，位正则命凝矣。正位凝命，以柔道绥天下，而静以安之。”（《船山全书》第一册，第402、403页）。

（3）正位凝命：正位，按二程解为：“正其所居之位”即“君子所处必正，其小至于席不正不坐，毋跛毋倚。”凝命，凝为安重之意，凝命即安重其命令。“凝其命令，安重其命令也。”（《二程集》第三册，第958页）。此句意为：君上应庄严地端坐在君位之上，严肃而慎重地发布命令。

（4）大位：这里是指君主之位。

（5）躬：身体。

（6）居上以凝：凝，安重。此句意为：以安重的姿态居于君上之位。

（7）秉大明于上：秉，持有、执掌。大明，大道之明。此句意为：君主秉大道之明于庙堂之上。

（8）施巽命：巽命，皇帝的诏令。《宋史·乐志十》：“佑我皇家，巽令风行。”施巽命，施布皇帝的诏令。

（9）继绪：绪，这里指前人未竟的事业。《诗·鲁颂·閟宫》：“纘禹之绪。”继绪，继承绪统、继承前人未竟的事业。

（10）维新：维，这里作语助词，维新即是更新、革新。

（11）成熟万物：成熟，这里作使动词，即使成熟。成熟万物，使万物成熟，产生效果。

（12）典礼：这里指制度与礼仪。

（13）先王之器：器，这里是指的神器，亦即帝位和君权。《老子》：“天下神器，不可为也。”先王神器，即指先王留传下来的帝位。

（14）皇天：即上天。《左传·僖公十五年》：“君履后土而戴皇天。”

(15) 克家之子：克家，能承当家事。克家之子，即指能承当家事的儿孙。引申为能继承前辈家业的后代。

今译：

君主的大位已经确定，天赐之命已经在身，庄严地端坐于庙堂之上，（表面上）应像是没有什么事情做的样子，而实际上却并不是没有事可以胜任。从火中生出的风，和煦温暖，只能在火势的范围内吹动物物，就像君上的德行，止于教化自己的家人一样；火因风势而炽烈燃烧，其光明照耀很广，就像君上的德行能化成天下的臣民一样。君上秉治道之大明居于庙堂之上，向下施布诏命于臣民，虽说是正当继承先王事业之时，也必应有新的政策举措，以促使天下万物的生长成熟，并且还应将这些新的政策举措也纳入典礼制度，这样才能对内不致削弱先王传下来的政权，对上不致辜负苍天的重托，也才能在承受天运、登上皇位之后，其所作所为不同于一般的仅能承当家务事的庸碌子孙。文中没有用“大人”的称谓，是因为这里讲的是守成的君主所应奉行的君子之道。

震䷲

洊雷⁽¹⁾，震⁽²⁾，君子以恐惧修省⁽³⁾。

船山解：

“恐惧”之下，其情易茶⁽⁴⁾；“修省”之功，缓则罔济⁽⁵⁾。必如“洊雷”之震，兴起迫厉⁽⁶⁾，乃克为功。不慑于外，不懈于中，君子之《震》，所以主宗庙社稷者在此⁽⁷⁾。震过于动⁽⁸⁾，疑非静理，乃道不得静，勿容自逸。若矫情镇物⁽⁹⁾，因循蒙安，非君子之尚久矣⁽¹⁰⁾。特勿取乎张皇危厉⁽¹¹⁾，以滋纷扰而已。

注释：

(1) 洊雷：洊，重复，一次又一次。“洊，重袭也。”（《二程集》第三册，第964页）。“洊，频仍也。”（《船山全书》第一册，第413页）。洊雷，这是解释震卦的卦象，震卦上卦下卦都为震、为雷，有雷“洊至”之象，故称“洊雷”。

(2) 震：卦名，“震”在这里是指雷声震动。据二程解：“震，动也。不曰动者，震者动而奋发震惊之义”“震为动，为恐惧，为有主”（《二程集》第三册，第962页。）据船山自解则为：“震，雷声也，雷之用在声，声动而振起乎物也”又说：“凡雷声之所至，其气必摇荡，而物之有心知者必惊。”“君子之震，非立威以加物，亦非张皇纷扰而不宁，乃临深履薄，不忘于心，复时加克治之功，以内省其或失，震于内，非震于外也。”（《船山全书》第一册，第409、410、413页）。

(3) 君子以恐惧修省：恐惧，这里是指一种谨慎恐惧的心情或心态。修省，修养反省。此句意为：君子以谨慎恐惧的心情，修养自己的身心，反省自己的过失。参看二程解：“君子观洊雷威震之象，以恐惧自修饬循省也。君子畏天之威，则修正其身，思省其过，咎而改之。”（《二程集》第三册，第964页）。船山自解与二程基本一致，他说：此卦上下皆震，“震于内，非震于外也（按：指自己内心之“震”，而不是对别人之震。）内卦始念之忧惕为恐惧，外卦后念之加警为修省，象洊雷之叠至”（《船山全书》第一册，第413页）。

(4) 茶：（音聂（nie）疲倦貌。《庄子·齐物论》：“茶然疲役而不知其所归。”

(5) 罔济：无济于事。

(6) 迫厉：急迫而严厉。

(7) 主宗庙社稷：宗庙，本意为古代帝王、诸侯或大夫、士

祭祀祖宗的处所。亦可作为王室的代称。见《汉书·霍光传》：“伊尹相殷，废太甲以安宗庙。”社稷，古代帝王、诸侯所祭祀的土神和谷神。亦可作旧时国家的代称。《礼记·曲礼下》：“国君死社稷”。又《檀弓下》：“能执干戈以卫社稷。”此句意为：主持国家大政之事。

(8) 震过于动：这里是指震卦所表现的“雷洊至”即动而又动的道理。

(9) 矫情镇物：克制情感，镇静对待事物。

(10) 尚：崇尚。尚与“上”同。

(11) 张皇：夸张、夸大。《书·康王之诰》：“张皇王师”。

今译：

“恐惧”之下，情绪容易疲惫；“修身反省”的功夫，迟缓了便无济于事。必须像“洊雷”震动，（一个接着一个地）兴起既急迫又严厉，才能收到功效。既不表示出恐惧之情于形色之外，又不松懈省察功夫于内心之中，这便是君上在领悟震卦卦象之理后，之所以能够主持宗庙社稷，执掌国家最高权力的原因所在。震卦的卦象是动而又动，怀疑是否违背了动中有“静”的道理，然而客观的道不能“静”也就不容许人们自困安逸了。如果勉强克制自己的感情，装作镇静对待事物，一切因循守旧，以求苟且偷安，那从来就不是君子所应崇尚的态度；只是（要注意）对事物不要夸大其危厉之情，以免滋长混乱而已。

艮䷳

兼山⁽¹⁾，艮⁽²⁾，君子以思不出其位⁽³⁾。

船山解：

兼山之艮，止之尤者也⁽⁴⁾。夫人有所行，而将入乎邪僻，以

不知返者，非大止之，无以救过。然待其行而遏之，未有能止者也。即或暂止，而乍伏之动，其动必骛⁽⁵⁾。君子知万物之几⁽⁶⁾，皆原于思。物未至前，思一妄动，则邪妄之条理，忽尔粲然⁽⁷⁾，由是而驰骛以赴其所思⁽⁸⁾，莫之能御矣。君子未行之先，亟止其思，当位求实，虚妄不作，则心静而行自有防，即有无心之过，亦不待俄顷而自息。故《艮》者治心之道，非治身之术也。

注释：

(1) 兼山：这是解释艮卦的卦象。艮卦的上卦与下卦均为艮、为山，所以有“兼山”之象。兼山即指上下都有山。参见《二程集》：“上下皆山，故为兼山。此而并彼为兼，谓重复也。重艮之象也。”（《二程集》第三册，第969页）。船山自解亦称“兼山”为“崇山相叠”（《船山全书》第一册，第420页。）

(2) 艮：卦名，这里是指的“艮止”之意。二程解：“艮为止”（《二程集》第三册，第968页）。船山自解与二程基本一致：“‘艮’者，坚确限阻之谓。”（《船山全书》第一册，第418页）。

(3) 思不出其位：位，这里一是指地位、身份，一是指位所。按前者之意解释，“思不出其位”，是指人们思考问题应与自己所处的地位、身份相符，不可逾越，亦不可及。参见《二程集》：“君子观艮止之象，而思安所止，不出其位也。位者，所处之分也。万事各有其所，得其所则止而安。若当行而上，当速而久，或过或不及，皆出其位也，况逾分非据乎。”（《二程集》第三册，第969页）。按后者之意解则是指人们思考问题应专注于一事一理，不可环顾左右，分散注意力。参见船山解：此卦“在人则为心之有思。然思此理，则即此理而穷之，而义乃精；思此事，则即此事而研之，而道始定；不驰骛于他端以相假借……”（《船山全书》第一册，第420页）。可见，此句意为：人们思考问题应与自己的地位相符合，应有所定止，不可逾越一定的界线

与原则胡思乱想。

(4) 尤：更加、特别。

(5) 鸷：凶猛。

(6) 几：船山解释为，“动之微，吉之先见者也。”故“几”可作好的先兆、苗头解。亦可作一般的先兆、苗头解。

(7) 粲然：鲜艳美丽。

(8) 驰鹜：奔走趋赴。《汉书·司马相如传上》：“东西南北，驰鹜往来。”

今译：

两重山的艮卦之象，象征着人的行为应更加重视有所“止”。大凡人的行为将要进入邪僻之道而不知回头时，不用大气力加以遏阻，是无法挽救其过失的。如果待到人们已经干起了邪恶之事才去遏止它，那是不可能遏止住的，即使是暂时遏止了一阵，而那骤然停歇一阵后再又兴起的“动”，将会表现得更为猛烈。（须知）君子（之所以）能够了解事物发生的先兆，是源于心的思考。当一件事物还没有清晰地呈现在人们面前时，如果人的思虑一有所妄动，那邪妄的条理，将忽然表现得鲜艳夺目，由此诱使人们匆忙奔走趋赴于它，那简直是不可阻挡的。因此，君子在尚未行动之先，必须尽力遏止邪妄之思，要使自己内心的思考，恰如其位，切合实际；心中不起虚妄不实的邪念，便能心态平静，其行为自然便能防范种种邪僻的发生，即使有时出现了一些无心的过错，也不需多久时间便能克服它。所以，艮卦卦象所启示给人们的只是一种治心的原则，而不是治身之术。

渐

山上有木⁽¹⁾，渐⁽²⁾，君子以居贤德善俗⁽³⁾。

船山解：

《艮》，所“居”也⁽⁴⁾；《巽》，所“善”也⁽⁵⁾；居之厚而后被于民，有本之教也。风升于山则渐高，木生于上则渐盛，教先以己德则渐成。起敝俗于蛊坏之余⁽⁶⁾，则《蛊》以振民为育德之效⁽⁷⁾；移风化于荡平之世⁽⁸⁾，则《渐》以居德为善俗之基。道各有宜，而《渐》之入人深矣。

注释：

(1) 山上有木：这是解释渐卦的卦象。渐卦上卦为巽、为木，下卦为艮、为山，故有“山上有木”之象。

(2) 渐：卦名，“渐”的意思是逐渐、循序渐进，不迫不息之谓“渐”。参看二程解：“进以序为渐，今人以缓进为渐进，以序不越次，所以缓也。”（《二程集》第三册，第974页）。又据船山自解：“水所润渍曰‘渐’；相近而密相入，循次以相决之谓也。”又说：“鸿飞以渐，不迫而不息也。”（《船山全书》第一册，第425、427页）。

(3) 君子以居贤德善风俗：居，同据，引申为保持有、具有。贤德，贤美之德。善，作动词用，使善。善风俗，使风俗善美。此句意为：君子用自己所持有的贤美的德行去美化风俗。参看二程解：“君子观渐之象，以居贤善之德，化美于风俗。”（《二程集》第三册，第974页）。

(4) “艮，所‘居’也”：居，这里是指君上（君子）居德。此句意为：艮卦是讲君上（或君子）居德的。

(5) “巽，所‘善’也”：善，这里是指善美风俗。全句意为：巽卦是讲善美风俗的。

(6) 起敝俗于蛊坏之余：敝俗，败落的风俗。蛊坏，毒坏。此句意为：振起衰落的风俗于被人们毒坏之余。

(7) 《蛊》以振民为育德之效：按船山在《周易内传》中对

“山下有风，蛊，君子以振民育德”一句的解释为：“风在山下，入于卑下而振动之，山峙于上，以止其飘扬而勿使逾越。君子治民之道，兴起顽懦，而养其善以止其非，天下所以治也。”（《船山全书》第一册，第189页）。可见，此句意为：蛊卦的卦象启示人们应以“风在山下”的精神，兴起顽懦，养其善，止其非，并以之作为观察君上育德的功效。

（8）荡平之世：即太平之世。

今译：

（本卦下卦为艮，上卦为巽）艮卦的卦象，象征着君上必须“居德”——持有贤善德行；巽卦的卦象，象征着必须使风俗善美。君上居有厚重的贤善德行而后再加被风化于庶民百姓，这是有深厚根本的教民之道。风升到山上便渐渐地高了，树木向上生长便会渐渐地茂盛起来，教化先从君上自己修养德行做起便能逐渐收到成效。振起衰落的风俗于被人们毒坏之余，则应按照蛊卦卦象的启示，以“风在山下”精神，振起顽懦之辈，以之作为君上育德的功效。而移风易俗于太平之世，则应按照渐卦卦象的启示，用君上持有贤善的德行作为善美风俗的基础。两者方法各有所宜，但渐卦启示的方法更能将德教深入人心。

归妹䷵

泽上有雷⁽¹⁾，归妹⁽²⁾，君子以永终知敝⁽³⁾。

船山解：

以少女归长男⁽⁴⁾，有不能偕终之嫌焉⁽⁵⁾，悦而归之无疑。泽自下，雷自上，不相得而固合，可以永终矣。不能偕终者，“敝”也⁽⁶⁾。唯“知敝”而必与之“永终”，斯以为君子。知父母之疾不可起，而必药必祷；知国之亡不可兴，而必出必仕。以得所归

为悦，以动为尽道，何貳行鲜终之有⁽⁷⁾？“天下有道，不与易也”⁽⁸⁾，“道之不行，已知之矣”⁽⁹⁾：此君子所以异于功名之士也。

注释：

(1) 泽上有雷：这是解释归妹卦的卦象。归妹卦上卦为震、为雷，下卦为兑、为泽，故有“泽上有雷”之象。

(2) 归妹：卦名，按二程的解释为女嫁入男家。“归妹，女归于男也……男在女上，阴从阳动，故为女归之象”（《二程集》第三册，第978页）。船山解释与二程不同，认为是男子入赘于女家，故云归妹。“‘归妹’者，男舍其家，出而就女以为归也。”（《船山全书》第一册，第432页）。

(3) 君子以永终知敝：永终，按二程解为生息相续，永久相传。“永终谓生息嗣续，永久其传也。”（《二程集》第三册，第979页）。船山解释则为男女结合，虽男长女少，亦同偕到老。敝，敝坏。此句意为：君子知道人物必有敝坏，故设法使之生息嗣续，以期能永久相传。或者按船山的解释为：君子明知事之有敝，仍必保其终，情不为变，志不为迁。这既适用于长男少女之结合，也适用了对待有道之君。参看《船山全书》：“男已长，长方少，不忧其不偕老而说从之。推此志也，贫贱、夷狄、患难，皆可以永焉者也。……君子明知事之有敝，而必保其终，情不为变，志不为迁，盖体此象以为德。”（第一册，第435页）。

(4) 以少女归长男：按船山解，这是指此卦是由泰卦变来，泰卦的上卦为坤，下卦为乾，坤之初六爻变为乾之九三爻成为兑，兑为少女，乾为长男，故有少女归长男之象。

(5) 嫌：嫌猜、疑忌。李白：《长干行》：“同居长干里，两小无嫌猜”。

(6) 敝：敝坏、弊端。

(7) 貳行鲜终：貳行，异端之行、叛道之行、叛逆之行。

鲜，很少。终，始终、终了、到底。此句意为：因有异端言行而很少能把正道坚持到底。

(8) 天下有道，不与易也：此句出自《论语·微子》：“天下有道，丘不与易也。”意思是说，对于天下有隐蔽小道的人，却不以自己的治民之大道去与之进行交易。参看刘宝楠《论语正义》：“意谓天下即有道，某亦不以治民之大道，易彼隐蔽之小道也。”（第393页）。

(9) 道之不行，已知之矣：此语亦出自《论语·微子》。意思是说，明知道之不行，也不忘君臣之伦，依然出仕辅佐君主。参看刘宝楠《论语正义》：“虽明知道不行，犹不敢忘仕也”“道不行，而君臣之伦终未尝一日敢废。”

今译：

以少女入嫁长男，（因年龄相差大）少女有不能与长男同时终老的嫌疑，但少女却还是欣悦地入嫁长男，并未有所疑惑。泽水流自地下，雷声震自天上，二者不相一致却又能牢固地结合在一起，这种结合便可以延续到永久了。不能够同时终老的事，这自然是一种弊端。明知有这种弊端却还必定要与之相偕到最后，这才称得上是君子。明知父母病情严重，无可挽回，却仍然坚持侍奉汤药和向上苍祷告；明知国家危亡，复兴无望，却必定要出而从政。这些以自认为是得其所归而感到欣悦，把自己的行动看做是尽道的表现，又怎会有叛逆的行为以致不能与国家社稷相偕永终的事情呢？孔子说：“天下有道，决不应以治民之大道去交换人们的小道。”“明知‘道’之不行”，仍然要坚持君臣之义。这些正是君子之所以不同于那些追逐功名之士的地方。

丰䷶

雷电皆至⁽¹⁾，丰⁽²⁾，君子以折狱致刑。

船山解：

雷起而电即至，其雷必迅。明无所留⁽³⁾，断无所待⁽⁴⁾，明威烈矣，此君子之所不敢轻用也。狱已辨⁽⁵⁾，刑已审⁽⁶⁾，折而致之⁽⁷⁾，则以迅决为道。所以然者，淹留腴牒⁽⁸⁾，蔓延证佐⁽⁹⁾，则有罪者窥覬营避⁽¹⁰⁾，而不辜之民弃本业、负餼粮以侍讯⁽¹¹⁾，君子之所弗忍也。法简民安，不伤于猛，用此道为宜。

注释：

(1) 雷电皆至：这是解释丰卦的卦象。丰卦的上卦为震、为雷，下卦为离、为火、为电，故有“雷电皆至”之象。

(2) 丰：卦名，这里的“丰”是指丰满、盛大的意思。参见朱熹注：“丰，大也，以明而动，盛大之势也。”（《周易本义》卷一，第34页）。二程注：“丰者盛大之义。离明而震动，明动相资，而成丰大也”（《二程集》第三册，第983页）。船山自解则为：“‘丰’者，盛物于器，满而溢于上之谓。此卦一阳载一阴于下，二阳载二阴于上。阴，有形质者也，得中而加于阳上，盛满而溢于所载，故谓之丰。以其自泰之变言之，阴入而为主于二（按：指六二当位），其明乃盛，阳出而动于外，动以满盈，亦丰象也。”（《船山全书》第一册，第440页）。

(3) 明无所留：这里是指对案情的了解十分清楚，就像光明照耀，无所不至一样。

(4) 断无所待：断，这里是指断刑。待，等待、引申为拖延。此句意为：断刑无需等待拖延。

(5) 狱已辨：狱，这里是可作讼事解。引申为罪案。辨，辨

明。此句意为：罪案已经辨明清楚。

(6) 刑已审：刑，刑罚。审，明悉、明白。此句意为：刑罚已经考量明白。

(7) 折而致之：折，这里是指断决、判决案件。致，这里是指执行对案件的判决。此句意为：判决案件并将其付诸执行。

(8) 淹留腴牒：淹留，滞留。腴牒，公文、案卷。此句意为：滞留案件。

(9) 蔓延证佐：证佐，证据。此句意为：把求取证据的面扯得很宽。

(10) 窥覬：窥，窥察。覬，覬覦。即非分的希望或意图。

(11) 餫粮：干粮。

今译：

雷声一响，闪电即至，这必定是迅雷。明察无所不至，断决毫不迟疑，其明威之势是很猛烈的，这是君子们之所以不敢于轻易运用的手段。案情已经辨析清楚，刑罚已经考量明白，最终判决并付诸执行便应采取迅速而果决的正确方针。之所以必须如此，是因为滞留案件，把求取证据的面扯得很宽，将会导致罪犯窥测时机，产生非分之想，以求逃避罪责；同时，也将使一些无辜百姓抛弃本业，带着干粮，等待讯问，这是君子们所不忍心为之的。刑法从简，以求人民安宁，又不致使刑罚有伤于猛烈，在这个问题上，运用丰卦卦象所启示的道理是很适宜的。

旅

山上有火⁽¹⁾，旅⁽²⁾，君子以明慎用刑，而不留狱⁽³⁾。

船山解：

火丽高而“明”⁽⁴⁾，山受照而“慎”，既明以慎，用刑之道尽

矣。片言可折⁽⁵⁾，因其是非而无立威之心⁽⁶⁾。火过而山自如⁽⁷⁾，罚如其罪而无余怒，故杀人伤人而天下安之。

注释：

(1) 山上有火：这是解释旅卦的卦象。旅卦的上卦为离、为火，下卦为艮、为山，故有“山上有火”之象。

(2) 旅：卦名，这里是指的行旅、客旅。参见二程解：此卦“离上艮下。为止而不迁，火行而不居，违去而不处之象，故为旅也。”（《二程集》第三册，第989页）。船山自解则为：“相从而行曰‘旅’。古者卿行旅从，故曰行旅。”“以二体之象言之，火在山上，野烧也，前焰后焰，相踵进而不留，若行者之在途，相踵而遣征。”（《船山全书》第一册，第447页）。

(3) 留狱：按船山解为，不可滞留案件。他说：“君子之于民，教之治之，皆迟久而不迫，唯用刑则非君子之本心，不得已而寄焉耳。留之则证佐待理而久淹，枝叶旁生而蔓引，胥吏售奸而迭为舞易，其殃民也大，而奸人得以规避，故以‘不留’为贵。”（《船山全书》第一册，第448页）。按二程解为：“狱者，不得已而设，民有罪而入，岂可留滞淹久也？”（《二程集》第三册，第990页）。

(4) 丽高：丽，附着《易·离》：“日有丽乎天，百谷草木丽乎上。”丽高，附着于高处。

(5) 片言：一言半语。

(6) 因：这里是指的依据、根据。

(7) 火过而山自如：这是船山解旅卦卦象的特点，旅卦卦象为山上有火，“山上之火，过而不居”，山上的火，一烧而过，不会老是停留的，但火过之后的山却依然屹立。所以是“火过而山自如”。这是比喻执法者按照律法对罪犯执行刑罚有如“火”一样的猛烈，但心情却始终保持像“山”一般的稳重与平静。

今译：

火附着于高山之上，便能光明照耀，高山受到火光照耀会显现出庄重谨慎的形象。既能光辉明照，又能庄重谨慎，这样来运用刑法之道可说是包举无遗了。一句话便判决了案件，那是依据是非原则为标准，执法者自己绝无以此来建立威严的私心。火在高山上燃烧，火势一过，高山依旧稳静如常。刑罚适当其罪而有余怒在心，这样虽然杀人、伤人，也能保持天下的安定。

巽

随风⁽¹⁾，巽⁽²⁾，君子以申命行事⁽³⁾。

船山解：

“命”不嫌于“申”⁽⁴⁾，行事之命也。用民力，成民务，先事戒之，当事申之，先后相随无异风，终始相告无异命，民乃易从而事不废。若立法施教，则无事喋喋多言⁽⁵⁾，以滋浚戾⁽⁶⁾。

注释：

(1) 随风：这是解释巽卦的卦象。巽卦的上卦下卦都为巽、为风，故有柔风之后风随前风的“随风”之象。参见二程解：“两风相重，随风也。”（《二程集》第三册，第994页）。船山自解为：“‘随风’者，前风往后风复兴之谓。飘风则不相继，故不能终朝。相随以不息，风之柔和者也。”（《船山全书》第一册，第456页）。

(2) 巽：卦名，这里是指的巽顺、巽入之义。参见二程解：此卦“一阴在二阳之下，巽顺于阳，所以为巽也。”（《二程集》第三册，第993页）。船山解则为：“巽有二义：自阴而言之，则自下而柔顺以入，合于阳；自阳而言之，则刚德中而以柔道下施，人物而相劝勉。”又说：“巽者，巽具而进之谓。能慎于进则

相入，故为人也，柔顺修谨，欲依阳而求相入以成化，巽之德也。”（《船山全书》第一册，第455、454页）。

（3）申命行事：按二程解为“申命令，行政事。”（《二程集》第三册，第994页）。船山解则为再三申布命令，推行政事。他说：“君子之将欲兴民以有事，命之，又申命；其始不迫，其继不厌，期于人民而事以集”（《船山全书》第一册，第456页）。

（4）不嫌于“申”：嫌，厌恶。申，一再地表达某一政策或观点。

（5）喋喋：形容说话多，说话啰嗦。

（6）渎厌：渎，烦渎、轻慢。厌，厌恶，厌烦。

今译：

“命令”，不要厌烦一再地申述明白，这是指推行政事的命令。调动老百姓的劳力，完成为他们所需要的任务，应当事先发布命令，进行劝戒，在事情正在进行的过程中，又再三将命令申述清楚，要像柔顺之风以后风继前风那样，自始至终都向百姓们宣讲内容一致而不是前后不同的命令，这样百姓们就容易顺从，而不致使政事废弃。至于创立法规，施行教化，那就无需喋喋不休地讲得过多，以免人们滋生厌烦的情绪。

兑䷹

丽泽⁽¹⁾，兑⁽²⁾，君子以朋友讲习。

船山解：

两泽并流，有相竞之势，而抑有同流之情。言迭出而不穷，道异趋而同归，朋友讲习，以此为得。若夫以分交⁽³⁾，以情交⁽⁴⁾，以事交而用此道⁽⁵⁾，不失之谄⁽⁶⁾，则失之渎⁽⁷⁾。君子慎之！

注释：

(1) 丽泽：这是解释兑卦之象，兑卦的上卦下卦均为兑、为泽。丽，同俪，谓两泽相并丽的“丽泽”之象。

(2) 兑：卦名，这里的兑是指的言说，又是指的欣悦之意。《周易·兑·彖》：“兑，说也。”船山解：“‘兑’为‘欣悦’之说，又为‘言说’之说，而义固相通。言说者，非徒言也，称引详婉，善为辞而使人乐听之，以移其情。”（《船山全书》第一册，第460页）。又据二程解：“兑，说也。说，致亨之道也。能说于物，物莫不说而与之，足以致亨。”（《二程集》第三册，第997页）。

(3) 以分交：分，这里是指的身分。以分交，即以身分相交。

(4) 以情交：情，感情。以情交，即以感情相交。

(5) 以事交：事，事业、事功。以事交，即以事业或事功相交。

(6) 谄：谄媚。

(7) 渎：亵渎、轻慢。

今译：

两股泽水并排流动，既有相互竞争之势，也有同流归于大海之“情”。人们的言语一次又一次地出之于口，滔滔不绝，讲的道理虽然各自的趣向不同，但终究可以同归一致，朋友之间讲习道理，用这种方法将会有所收获。至于以身分相交，以私情相交，以事功之利相交，运用这种方法，不是失之于谄媚，便会失于轻慢，君子们应该谨慎处之。

涣䷺

风行水上⁽¹⁾，涣⁽²⁾，先王以享于帝⁽³⁾，立庙⁽⁴⁾。

船山解：

风行水上，无所留吝⁽⁵⁾，极文章之观⁽⁶⁾，尽物力之美，以之享帝庙，致孝于鬼神⁽⁷⁾，不从俭矣。雷出地中，风行水上，非盛德履天位以崇德报功⁽⁸⁾，未之敢用，盈不如虚，泰不如约⁽⁹⁾也。宋当贫弱之季⁽¹⁰⁾，而邪臣以“丰亨豫大”之说耗散天下，宜其亡已！《涣》与《节》错而道异⁽¹¹⁾。《节》者君子之常守，《涣》者圣人之大用，非深于《易》者不能择也。

注释：

(1) 风行水上：这是解涣卦的卦象。涣卦的上卦为巽、为风，下卦为坎、为水，故有“风行水上”之象。

(2) 涣：卦名，“涣”在这里是指的涣散、离散。参见二程解：“涣，离散也。”“风行于水上，水遇风则涣散，所以为涣也。”（《二程集》第三册，第1001页）。又见船山自解：“‘涣’水散貌。风动水飘，水浮木泛，皆涣象也。”（《船山全书》第一册，第466页）。

(3) 享于帝：享，祭献：《诗·小雅·楚茨》：“以享以祀”。郑玄注：“享，献也。”帝，这里是指最高的天神或专主一方的神。《书·洪范》：“帝乃震怒，不畀洪范九畴。”《庄子·应帝王》：“南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为混沌。”此句意为：祭献于天帝。

(4) 立庙：庙，这里是指宗庙。立庙，即建立宗庙。

(5) 留吝：留，停留。吝，吝惜。留吝，这里可作停留迟疑解。

(6) 观：这里是指的观止，即尽善尽美之意。

(7) 致孝：孝，孝敬。致孝，致孝敬之心。

(8) 崇德：这里是指君主崇高的德行。

(9) 泰不如约：泰，奢泰。约，俭约。泰不如约，即与其奢泰不如俭约。

(10) 宋当贫弱之季：宋，这里是指的南宋。季，这里是指的年代。此句意为：南宋正当贫弱的年代。

(11) 《涣》与《节》错而道异：指涣卦与节卦为相错之卦。涣卦主离散，节卦主约束，故有相反之道。

今译：

风拂行于水面之上，不会停留和迟疑。把最佳美的文章和最精美的物品用之于祭献上帝，建立宗庙，以表达对鬼神的孝敬之心，那是不应从俭的。雷出地中，动于隐暗，风行水上，无所留吝。如果不是因有盛美德行而处于帝王之位，为要尊崇上帝和祖先的德行，报答他们的功劳，是不敢采用这种办法的。在通常的情况下，与其持盈，不如持虚，与其奢泰，不如俭约。南宋正当贫弱年代，蔡京之流一批邪佞之臣鼓吹“丰亨豫大”说，耗尽了天下财富，宋朝亡国是理所当然的。涣卦与节卦相错，一主涣散，一主约束，其道相异。节卦启示的是一般君子们所应经常遵守的原则，涣卦启示的则是圣贤君子安邦定国的大用，不是对《周易》有深刻了解的人是不能做出这种正确选择的。

节䷻

泽上有水⁽¹⁾，节⁽²⁾，君子以制数度⁽³⁾，议德行⁽⁴⁾。

船山解：

以泽受水，其容有量，少则涸⁽⁵⁾，多则溢⁽⁶⁾。体斯以制度

数⁽⁷⁾，量入而出，称事而食⁽⁸⁾，无过，《节》也。体斯以议德行，惠而不费⁽⁹⁾，泰而不骄⁽¹⁰⁾，无过，“节”也。以泽节水水不穷，以法制用用不匮⁽¹¹⁾，以道裁事事不紊。《节》者，养有余之道也，而鄙夫以吝当之⁽¹²⁾，天地悬隔。

注释：

(1) 泽上有水：这是解释节卦的卦象。节卦的上卦为坎、为水，下卦为兑、为泽，故有“泽上有水”之象。

(2) 节：卦名，“节”在这里是指的节止、节制，使事物的存在和发展，合于中道。参见二程解：“物既离散，则当节止之，……泽之容有限，泽上置水，满则不容，为有节之象，故为节。”（《二程集》第三册，第1005页）。据船山解则为：“‘节’，竹节也，有度以限之而不逾也。”（《船山全书》第一册，第472页）。

(3) 制数度：制，制定。制度，有二义：一指礼制法度。孔颖达：“制度，谓尊卑礼命之多少”（《周易正义》卷六）。一指数与度的计量单位，衡量事物的发展是否适中。何楷说：“数者，十、百、千、万也，度者，分、寸、尺、丈，引也，存诸中为德，发于外为行”（《古周易订诂》）数，这里是指器物的大小、多少、高下的数量规定。度，法度、法制。制数度，即制定各种限制器物数量多少、大小、轻重、高低的法度。

(4) 议德行：这里是指议论人的德行如何当于义，如何合乎中道。参见二程解：“议德行者，存储中（按：指心中）为德，发于外为行。人之德行当义则中节。议，谓商度求中节也。”（《二程集》第三册，第1006页）。

(5) 涸：干涸。

(6) 溢：满溢、溢出。

(7) 度数：即上面讲的“数度”。

(8) 称事而食：称事，与事相称。这里是指与劳动强度大小

相称。食，这里是指消费粮食。此句意为：根据从事某项劳动所付出的劳动强度大小而消费相应数量的粮食。

(9) 惠而不费：语出《论语·尧曰》：“子曰：君子惠而不费。”这句话的原意是说，要实行“因民之利而利之”的惠民政策，既可以使人民安居乐业，又不致耗费财物。

(10) 泰而不骄：语出《论语·子路》：“君子泰而不骄。”按焦循疏：“泰者，通也。君子所知所能，放而达之于世，故云纵泰似骄而实非骄也。”又说：“泰者，通而治也。……君子无众寡，无小大，无敢慢，斯不亦泰而不骄乎！”可见，泰而不骄是指君子虽具有能通治于世的才能，却不论在什么情况下，也不论对谁都不敢轻慢。

(11) 匱：匱乏。

(12) 吝：吝嗇、吝惜。

今译：

以泽受水，泽的容量是有限度的，水少了，泽就会干涸，水多了就会溢流出去。体会这个道理制定各种计量单位，以便量入为出；根据人们付出的劳动强度大小而消费粮食，不能有所超过，这便叫做“节制”；体会这个道理来议论德行，做到既有惠于民又不致耗费国家的资财；既能以自己的才能通治天下，又能无论在什么情况下，也无论对谁都不敢轻慢，不有过头之举，这便叫做“节止”。以沼泽之容量节止水的溢流，水便不会干涸；以法度去节制国家资财的使用，国家资财便不致匱乏；以正道去裁制各项事业，各项事业便能进行得有条不紊。节卦卦象所启示的是一种养有余（以补不足）的道理，而一些鄙贱之辈却以为这是吝嗇，他们与君子们相比，真有天地之隔啊！

中孚䷼

泽上有风⁽¹⁾，中孚⁽²⁾，君子以议狱缓死⁽³⁾。

船山解：

巽命以施泽于下⁽⁴⁾，宽道也。君子之宽，非纵有罪以虐无辜，姑缓之而更议之。《兑》以详说⁽⁵⁾，《巽》以徐行⁽⁶⁾，孚于中而后法行焉⁽⁷⁾，可生者生，不可生者亦无怨矣。唯其无纵虐之心，故既和且顺⁽⁸⁾，而不伤柔弱，抑不致民于死，奚必以刚济之！

注释：

(1) 泽上有风：这是解释中孚卦的卦象。中孚卦的上卦为巽、为风，下卦为兑、为泽，故有“泽上有风”之象。

(2) 中孚：卦名。中，指心中。孚，指孚信、诚信。中孚，即心中诚信、信服。参见二程解：此卦“二柔在内（按：指六三、六四两爻），中虚，为诚之象；二刚得上下体之中（按：指上卦与下卦之中，皆为阳爻），中实，为孚之象，卦所以为中孚也。”又说：“中虚，信之本；中实，信之质。”（《二程集》第三册，第1009页）。又据船山解为：“‘中’，内也。‘孚’，信也，感也。”（《船山全书》第一册，第478页）。

(3) 议狱缓死：狱，这里是指的讼事。《周礼·秋官·大司寇》：“以两剂禁民狱”郑玄注：“谓相告以罪名者。”可引申为罪案。此句意为：议论罪案，延缓执行死刑。

(4) 泽：这里是指的泽惠。

(5) 《兑》以详说：按船山解为：“兑为言说，以详论而酌其当”（《船山全书》第一册，第430页）。

(6) 《巽》以徐行：按船山解为：“巽风和缓，以俟议（按：

指议刑)之平允。”(同上)

(7) 孚于中而后法行焉：孚，这里是指的诚信、信服。于中，于心中。这里是指罪犯心中。此句意为：“罪犯心中信服，然后才对之执行刑法。”

(8) 既和且顺：和，平和。顺，这里是指顺于情理。此句意为：既平和又顺于情理。

今译：

(本卦下卦为兑，上卦为巽) 君主以和顺的巽风之命施泽惠于下民，这是一种宽容之道。君子所讲的宽容，并不是要放纵有罪的人，让他们又去残虐无辜的百姓，而只是姑且加以宽缓，以便对其罪行再进行议论。兑卦卦象启示的是，人们应对案件进行详细讨论，以斟酌其量刑是否适当；巽卦卦象启示的则是，人们应以和风般的心态，从容考究量刑是否公允；从而做到使罪犯心中诚服，然后再执行刑罚；使那些应该保全性命的人都得以保全性命；使那些该判死刑的人虽然不能保全性命也不能有什么怨尤了。正是由于行宽容之道并不包含纵容暴虐之心，所以君子以刑法治国便能表现得既平和又顺于情理，既不致因表现“柔弱”而误事，也不会致百姓们于死地，又何必一定要再济之以刚强猛烈呢？

小过䷛

山上有雷⁽¹⁾，小过⁽²⁾，君子以行过乎恭⁽³⁾，丧过乎哀，用过乎俭。

船山解：

阳亢、阴“恭”，阳乐、阴“哀”，阳丰、阴“俭”，皆德之阴者也⁽⁴⁾。《小过》，阴过也⁽⁵⁾。君子或过于小，宁出于此，无溺

于怠⁽⁶⁾，无靡于欲也⁽⁷⁾。动有止⁽⁸⁾，高山之雷不迅，虽过，不忧其佚矣⁽⁹⁾。

注释：

(1) 山上有雷：这是解释小过卦的卦象。小过的上卦为震、为雷，下卦为艮、为山，故有“山上有雷”之象。

(2) 小过：卦名，过，超常为过。小过，这里是指小事之过，或微小之过，而不是过甚。参见二程解：小过，“盖为小者过，又为小事过，又为过之小。”“所过者，小事也，事之大者，岂可过也？”又说：“天下之事，有时当过，而不可过甚，故为小过。”（《二程集》第三册，第1013、1014页）。船山解与二程基本一致，并进而说明小过为“阴之过”。他说：“小过之卦画，阴皆据之，又得初、上二阴为羽翼，而以三、四进退危疑之地处阳，而輶之于内，阴之逾其涯量者甚矣。故曰小过。”不过，他认为：“阴之为道，柔弱曲谨”故而只能任小事，而不可堪大任，从而“阴”虽有所“过”，亦未必有碍大局。而且还认为，阴阳作为撰成万物的根源，阴只要乘时而动，即便是有所微小之过，也未必不能有助于使事物臻于亨通。

(3) 行过乎恭：行为过于恭顺。

(4) 德之阴者：德，这里是指的本性。德之阴，指阴的本性。《周易》认为：宇宙万物都由阴阳二气化变而成。对人的情感而言，阴的本性表现为恭顺、悲哀、节俭。阳的本性则表现为亢奋、喜乐、丰盛。

(5) 阴过也：这是指由阴的本性所导致的“过”，这里具体是指过于恭顺、过于哀伤、过于节俭等等。

(6) 无溺于怠：溺，沉溺。无溺于怠，即不能沉溺于怠惰之中。

(7) 无靡于欲：靡，萎靡。欲，欲求。无靡于欲，指不能因贪图个人欲求而陷入萎靡不振的状态。

(8) 动有止：这里是指由阴德导致的“过”为阳德所止。

(9) 沍：放荡。

今译：

(按照阴阳的本性，在人的情感和行为方面) 阳德表现为亢奋，阴德表现为恭顺；阳德表现为喜乐，阴德表现为哀伤；阳德表现为丰盛，阴德表现为节俭。恭顺、哀伤、节俭都是属于阴德。小过卦象所表现的“过”便是属于这种由阴德引起的“过”。君子的行为或者会有些小的“过”，也宁愿是出自于这类的“过”。其具体表现是：虽存某种怠惰之情，却不致沉溺于怠惰之中；虽有某些嗜欲之求，却不致陷入萎靡不振之地。人们由阴德引起的种种“过”的行动，能够及时为阳德所遏止，就像高山之雷行走不会很快一样。这样，人的行为虽然有所“过”也不必担心它会流于放荡了。

既济䷾

水在火上⁽¹⁾，既济⁽²⁾，君子以思患而豫防之。

船山解：

火上炎则水竭，水下溢则火灭。水上火下而“既济”，中必有济之者矣。息水火之争，而成燮熟之用⁽³⁾，存乎思所以防之。故君子不忧天下之患，而得其所以防之，禹、稷、共、鲧可同廷而不忒⁽⁴⁾，干戈礼乐可并用而不乖⁽⁵⁾。载人于水者舟，载水于炷者釜⁽⁶⁾，载身于世、载不齐之物于一心者道也。道豫立，则载而济矣。

注释：

(1) 水在火上：这是解释既济卦的卦象。既济卦的上卦为坎、为水，下卦为离、为火，故有“水在火上”之象。

(2) 既济：卦名。济，有利、有益、成功。《易·系辞下》：“万民以济”。《书·君陈》：“必有忍，其乃有济”。既济，这里是指阴阳各得正位，于事有益或事业能以成功。参看二程解：“阴阳各得正位，所以为既济也。”又说：既济，“天下万事已济之时也。”（《二程集》第三册，第1017、1018页）。

(3) 燮熟：燮，调和。燮熟，这里是指调和烹饪。

(4) 禹、稷、共、鲧可同廷而不忤：禹，大禹。稷，后稷。大禹与后稷都是上古时代的圣明君主。共，共工。据《尚书·舜典》记载，是尧的臣子，试授工师之职，后与驩兜、三苗、及鲧并称为“四罪”，被舜帝流放于幽州。鲧，相传为上古时代部落领袖，因奉尧帝之命治水，未获成功，被舜帝流放幽州，以后又被杀死于羽山，又传说鲧为舜之弟，性刁恶。忤，忌恨。《诗·邶风·雄雉》：“不忤不求，何用不臧？”郑玄笺：“不灾害，不求备于一人，其行何用为不善？”此句意为：大禹、后稷可以与共工、鲧等同处一个朝廷而不相忌恨。

(5) 乖：乖违、不和谐。《新书·道术》：“刚柔得道谓之和，反和为乖。”

(6) 载水于炷者釜：炷，火。釜，炊具、铁锅。此句意为：装载水放在火上烧的是铁制的炊具。

今译：

火向上燃烧，水便会被煮乾，水向下溢流，火便会被熄灭掉。水在上，火在下，却能取得成功，这其中必定有促使成功的条件。止息水火之争，使调和五味的烹饪得以成熟，就在于人们用心思防止了水火不相容。所以，君子们并不忧虑天下可能出现种种祸患，而在于取得足以防止这些祸患的办法。古代大禹、后稷能够与共工、鲧等同处一个朝廷而不致产生忌恨，干戈可以和礼乐同时并用而不致相互乖违。能够承载人在水上行走的是舟

船，能够承载水在火上烧的是铁锅，能够承载人的身躯在世上周旋，承载千差万别事物于一心的是天道，只要预先把握了天道，就能承载万事万物并获得成功了。

未济䷿

火在水上⁽¹⁾，未济⁽²⁾，君子以慎辨物居方⁽³⁾。

船山解：

火本炎上，水本流下，物各有方，居得其辨矣。六位皆失⁽⁴⁾，水火不交，以此而居，非安居也。然天下之物，各有情，各有才，各有位，各有用，调运转移者人之能，而固然不相通者物之性。知其燥自燥而湿自湿，美自美而恶自恶，得自得而失自失，吉自吉而凶自凶，贞淫良桀⁽⁵⁾，静躁险易，皆物理之固然。故天之所生，地之所长，物之所成，事之所起，无非未相为济者⁽⁶⁾。慎辨其分，而后可合；慎奠其居，而后可移。明以照险，则虽险不害，所为善因物之不足以成己之有余也。

注释：

(1) 火在水上：这是解释未济卦的卦象。未济卦的上卦为离、为火，下卦为坎、为水，故有“火在水上”之象。

(2) 未济：卦名。济，支持、帮助、成功。未济，不支持、不成功。这里是指对立的双方不相为用。参看二程解：此卦“离上坎下。火在水上，不相为用，故为未济。”又说：“水火不交，不相济为用，故为未济。”（《二程集》第三册，第1022、1023页）。船山解与二程基本一致。指出此卦“以离、坎言之，火炎上，而已上则散；水流下，而已下则润，各遂其情而不相为用，则火与水皆不足以成化，亦未济也。”（《船山全书》第一册，第498页）。

(3) 慎辨物居方：慎，谨慎。辨，辨别。慎辨，谨慎辨别，这里主要指谨慎辨别事物的性质。居方，指事物依其本性和功能所应处的方位与定所。参见船山解：“‘居方’者，随物之性情功效，而处之以其所安，各居其分位，不相紊也。”“慎于辨，则知之明；慎于居，则处之当矣。”（《船山全书》第一册，第501页）。此句意为：要谨慎地辨别事物的性情功效及其所当处的方位与定所。

(4) 六位皆失：这里是指未济卦的六爻都不当位。

(5) 贞淫良楮：贞，坚贞、正直。淫，淫荡、淫邪。良，优良。楮，恶劣。《荀子·劝学》：“问楮者，勿告也。”

(6) 相济：相互支持、相互协调、相互助益。

今译：

火的本性是向上燃烧，水的本性是向下流动，万物各有自己的方所，从它们所居的方所便可以将其分辨开来了。未济卦六爻都不当位，水与火不能相交，依恃这种情状而居，不是一种安居的景象。然而，天下的事物，各有自己的性情，各有自己的才具，各有自己所处的方位，也各有自己的效用。能够把它们调动起来，转移发挥其互补作用的是人的知能，本来互不相通是物的本性。人们了解事物的性情特点，知道它们燥自燥而湿自湿；美自美而恶自恶；得自得而失自失；吉自吉而凶自凶；正邪良莠，静躁险易；所有这些，都是事物存在或发展的必然法则。所以，天之所生，地之所长，万物之所成，万事之所起。它们之间没有不能相互助益的。只有首先谨慎地把它加以区别，然后才能把它们结合在一起（使之相互助益）；只有首先谨慎地安定其本来的方位，然后才能移动它们（使之发挥更大的功用）。用光明照见到危险，虽然有所危险也不致使自己受到伤害，人们的行为要善于利用客观事物的不足来转化成为对自己有利的绰绰有余的优势。

后 记

十年前，我就曾设想要写一本关于船山易学的书。因为我总觉得，作为一名船山学的研究工作者，尽管前些年写过几本关于研究船山思想的书（计有1978年出版的《王船山哲学著作选注》（主编、主著）、1982年出版的《王船山认识论范畴研究》（领衔撰著）、1992年出版的《王船山政治观研究》），但若不对船山易学思想作一番系统的探讨，似乎还没有掘进到船山思想的“根”。船山自己曾讲过，他治学四十余年，“惟《易》之道未尝旦夕敢忘于心”，足见易学思想在其心中地位之高。然而，当我静下心来开始进行研究时，发现这确非轻而易举的事。这不仅因为，船山易学著作本身卷帙浩繁，各种易学专著共六种约八十万字，更在于船山易学是对整个中国古代易学总的清理和批判继承，因而如果不对中国古代易学发展史作系统的考察与研究，就很难基本上读懂船山易学著作的书，故而这项工程就堪称浩大了。我几乎用了四年时间，读易学史，读船山的原著，作一些基础的资料准备和理论准备。可事不凑巧，正当我形成基本的写作框架并着手写作时，医生诊断我双肾功能受损迫使我不得不减少每天的工作时间。不久，与我“相濡以沫”的老伴突患胸腔积水（曾一度怀疑为癌症），住院五月有余后，又转为忧郁症并伴有精神性厌食（可能是服药有误），这给我的研究工作以更严重的影响。可能是劳累过度吧，1999年初冬，我终于病倒了，起初是脑血管阻塞，继而并发心血管严重阻塞，以致需要进行支架手术，住院近两月，医生开具的出院诊断书列有四项病症：脑血管阻塞，三级心血管阻塞，肾功能受损、肺心病。我开玩笑说，这叫“四面楚

歌”。毫无疑问，这对我研究工作的阻碍不啻又是“雪上加霜”。我最亲密的朋友劝我“保命”要紧，不要再写下去了。儿女们也一再阻挠。我自己也深知，年近古稀，得了多种致命疾病，随时都有因撒手西去而使研究工作陷于中断的可能。然而，我还是决心咬紧牙关，继续写下去。我做了两手准备：一是尽可能争取自己完成，这是最佳的结局；二是万一写不完，便将已写成的文稿连同已积累的资料全部交给社科院哲学所的有关同仁，请他们酌情处理。由于我曾为写成此书做过长期而认真的准备工作（仅书中引用各家解易便不下400例），故而对此书的最终出版及其价值充满了信心！不管当下人们如何热衷于金钱与权力，但终归需要有一些甘愿坐“冷板凳”的人为延续和弘扬中华优秀传统文化作一点实实在在的工作，这也是真正的“千秋大业”！

在这里，我要特别感谢社科院哲学所副所长徐荪铭研究员。本书草稿约50万字，除《“周易大象解”注译》外，其余都是请他帮助打印并负责一校的。而由于特殊原因，我不得不住到距社科院较远的地方，自己年迈体衰，行动不便，许多具体事情都是请荪铭先生代劳的。我也十分感谢武汉大学博士生导师唐明邦教授、肖箴父教授、北京大学张翼星教授，《求是》杂志社阎长贵编审，中南工大曾创新教授，中共湖南省委宣传部傅白芦教授，讲师团黄洪基教授，水电师范学院粟石恒教授、麦端仪副教授，以及湖南师大谭承耕教授、罗敏中副教授、博士生导师唐凯麟教授和省社科院院长朱有志教授、王兴国研究员，他们曾为此书出版进行过热心的鼓励呼吁和有力支持。我当然还要感谢湖南大学出版社副社长熊志庭先生、责任编辑王桂贞女士和王和君先生，他们为本书出版付出了辛勤劳动。我已年逾古稀，退休已近十年，尚能得到上述诸多同仁诚挚而热心的鼓励与支持，衷心宽慰之情，实实难以言表；即便病魔无情，促我匆匆离去，也是不

虚此生矣。人总是要死的，“人居一世间，忽若风吹尘”，问题是在这匆匆一生之中，能给社会、给历史留点什么，这就是我近年来每每思考的事，也是我得以写成此书的基本动力，或者说是我的一种人生观。

陈远宁

2001年10月 于长沙马王堆晨光花园